

بیت من مکتوب
۵۰

سید ایمان

بسم الله الرحمن الرحيم و لطفه العظیم

که این نسخه مبارکه موسوم به سیرایه

ایمان از تصنیفات علامه العلماء الاعلام عمده

المشکلات و نخبه المقتبین آخوند ملا عبدالرزاق اللاهی

صاحب کوه مراد بلز یو طبع در آذربایجان و مستدعی از اطا

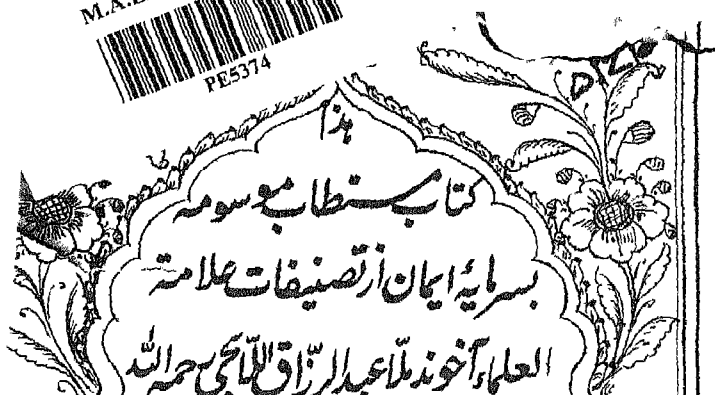
خاصه علماء و فضلاء که از این نسخه شریفه مستفیض

و مجرب میشوند انجمن را از دقاخیر فرموش نفرماید و اما

العبد المذنب عبد الله الغنی الوفی الذی قل انما العلماء

الحاج شیخ علی المحمّدی الحائلی

۱۳۱۵



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآل الطاهرین وعلیها
 چین کویا العبد المذنب عبد الرزاق اللاهی تجا و الله عنه که یک از اجلای عظام و اعظم احباب
 کرم را زاد الله توفیقا و جعل له الخیر فی کل الامور فیا که محبت اختصاص بخداش قدیمی و
 شیوه اطلاق صمیمی بود نظر بر نحوه کوه مراد این درویش که در خزانة شیخ پادشاهی نیست
 از حدیث و حوصله فهم و ضبط مبتدیان که بحسب ایشان نوشته شده زیاده و در دست
 و دیگران که می بایست که از توشن ظلت اختلافات مکرر و غبار که
 و شکیات دیده بصیرت بر سر سواد آن جلاد هند و التماس نمود که در عقاید دینی سیال
 و دیگر که بقبضه بندی اقرب و بعضی شایع بود و مختصر باشد در مسائل ضروریة اعتقادیه که
 در حصول ایمان کثر از آن بخیری بود و در هر مسئله بدلی که اقوی بود و بیات شکل اول و
 یا قیاس استثنای که هر دو بدیهی الاناجند واقع باشد نوشته شود اطاعت امر مطاع
 نوشتن این نحوه که موسوم است بسمایه ایمان شرح افتاد و بعد از تمهید مقدمه و مقدمه
 در پنج باب مرتب شد محقق هم در ذکر بعضی از مطالب احاطات منطقیه

بیان هیئت شکل اول و قیاس استثنائی

۱۳

بیان هیئت شکل اول و قیاس استثنائی بنا بر آنست که چون واجبات بر دو گونه است علی
 له اعتقادات مخصوصه و علی که عبادات معلومه است و مقصود ما درین رساله نیست مگر
 بیان اعتقادات عامه و اعتقادات تصدیقاتیه نظیریه که محتاج است بر دلیل پس
 لابد است اقل از شناساندن معنی تصدیق و نظریه دلیل پس گوئیم علم که صورتیت
 حاصله از شیء در ذهن اگر صورت حکم شی باشد برشی دیگر تصدیق باشد و الا تصور دور
 بر تصدیق لابد است از محکوم علیه و محکوم بر پس تعبیر از او بلفظ مرکب تواند کرد آنرا
 قضیه گویند و از تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مقرر
 باشد تصور پاک بود یعنی کلیه و واحد باشد که موجودات کثیره صادق تواند که چون انسان و جنی و غیره
 بود که جزو یک موجود صادق تواند و چون غنیمت و بد و آلودگی و کثرت و غیره پس در معنی کلی باشد که
 آن ضم شود و معنی دیگر که مجموع برزیده از یک موجود صادق نیاید و یا بر وجودات کثیره
 کمتر از موجودات کلی صادق آید مثال اقل زید نظر انسان و مثال دویم انسان
 نظر چون پس فرد گاه کلی باشد و گاه جزئی و آن محضی را که چون کلی ضم شود و در بعضی
 که از آن شخص خوانند چون خصوصیت یک که بر معنی انسان ضم شده و او را زید که را آینده و آن فرد را
 باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص یک باشد و معنی کلی یا شخص جزئی نشود موجود
 نتواند شد و هر معنی که شخص شود و موجود که در آن معنی را بدون شخص که با و ضم شده حقیقت
 آن شخص خوانند پس گاه اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آنرا نوع حقیقی خوانند چون
 انسان و اگر بعضی از حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحد باشد آنرا
 فصل قریب خوانند چون مطلق نظر افراد انسان و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام
 حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس خوانند چون حیوان نظر انسان و غیره

بیان هیئت شکل اول و قیاس استثنائی

۳۱

و بقدر غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آنرا فصل
بعید خوانند چون خاص که بعضی از مفعول است نظریات افراد مختلفه حیوان و جنس غیر
قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظریات انسان و منتهی شود در طرف بالا بجنس که
بالا تر از آن جنس دیگر نباشد و آنرا جنس علی و جنس الا جنس میگویند چون جنس نظریات انسان و
در طرف پایین بجنس که پایین تر از آن جنس دیگر نباشد و آنرا جنس سافل میگویند و بالا و پایین در میان
بکثرت و قلت افراد متحقق شود و هر جنس که در این جنس علی و جنس سافل بود آنرا متوسط
خوانند و مجموع اجناس مترتبه غیر جنس علی را انواع مضایفه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه که خواه مشترک میان افراد متفصه حقیقت
باشد و خواه مختلفه الحقایق پس هر نوع حقیقی نوع مضایفه باشد و هر نوع اضافی نوع
حقیقی تواند بود و انواع اضافیه نیز در ترتیب منتهی شود از طرف بالا بنوعیکه بالاتر
از نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوع بود که در تحت جنس عالی بود و بواسطه
تفاوت پایین نوعیکه پایین تر از نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد و آنرا نوع سافل
و نوع الا نوع میگویند و اگر که تمام حقیقت افراد بود و بعضی از حقیقت افراد بلکه خارج
بود از حقیقت افراد آنرا عرضی گویند و در مقابل آن هر گاه که تمام حقیقت یا بعضی حقیقت
ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و الا عرض عام چون
صاحب و ماشی نظریات افراد انسان و قضیه که هر یک از طرفینش مفرد یا در حکم مفرد
باشد عطفیه بود و جز اول را موضوع و دوم را محمول خوانند چون زید کاتب و الا زید
حیوان مطلق و اگر هر یک قضیه باشند شرطیه یا متصله اگر حکم با اتصال بین طرفین باشد
چون نه است الشمس طالعه فالتمس وجود یا منفصله اگر حکم با انفصال بود چون العدد

بیان مهیت شکل اول قیاس استثنائی

ان کیون زواج و اما ان کیون فرد او هر کدام موجب باشند اگر حکم باجواب حل و اتصال و
 انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه باشند اگر حکم سلب آنها بود چون زیر لیس
 بجای و لیس انگشت الشمس طالع فاللیل موجود و لیس اما ان کیون العدد زوجا و
 منقسما و مساوی و در متصله جز اول را مقدم و ثانی را نالی گویند و در مفصله معین باشند
 بلکه هر کدام هر کدام تواند شد و موضوع قضیه کلیه اگر جزئی بود قضیه شخصی بود و اگر
 کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود یا جزئی اگر بر بعض
 از افراد بود یا مطلقا اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بطبیعت بود
 طبیعی باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر
 معین باشد شخصی بود چون ان قتی انیوم فا کر تنک و اگر بر جمیع تقادیر باشد کلیه بود
 چون کما قتی اگر تنک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئی باشد چون قد کیون اذ جتنی
 اگر تنک و اگر مطلق باشد جمله چون ان قتی اگر تنک و مناقض اتفاق و دو قضیه
 باشد با هم در جمیع موارد که در کیف و کم و در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف است
 و در مطلقین تناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقای کیف و
 صدق و هر یک از تصور و تصدیق فردی باشد اگر حصولش موقوف نبود بر نظر
 و بعضی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر حصولش
 موقوف بر نظر بود و کسی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح مجرد و نظر
 ترکیب صور حاصله است جهت حصول صورت غیر حاصله مثال نظر در تحصیل تصور
 ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان مرکب که
 حاصل باشد و در هر یک از ان دو صورت بدون صورت انسان و مثال نظر در

بیان قیاس و استثنائی

تخصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر با کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث
برای کسی که هر یک از آنها به این تصدیق حاصل باشد مراد او صورتی را در تخصیل
معرف و در تخصیل تصدیق محبت و دلیل گویند و چون تعبیر کرده شود اول قول شایع و دوم را قیاس
گویند و مقصود از تعریف یا حصول گفته بود یا تمیز تمام بین معرفت با یکدیگر بود و معرفت و
مساوی در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب بود یا خاصه که فصل قریب باشد معرفت با یکدیگر
اگر جنس قریب باشد تمام و الا ناقص و اگر خاصه باشد تمام بود با جنس قریب تمام و بدون آن ناقص و عوض تمام در
تعریف واقع نشود چه نه در افاده گفته دخل دارد و نه در افاده تمیز بخلاف جناس یعنی
و چون قیاس قولیت دال بر تصدیقات مترتبه که مؤدی نمی شوند تصدیقی مجهول و
هر تصدیقی مدلول قضیه پس قیاس مرکب باشد از قضا یا چون تصدیق مؤدی الیه
معتبر شود قضیه دیگر شود لازم از آن قضا یا چنانکه در لو شس لازم بود از مدولات
آن قضا یا و خارج بود از آن قضا یا چه مؤدی الیه خارج از مؤدی باشد لا محاله پس
هر یک از آن قضا یا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه لازم را نتیجه آن قیاس و
مطلوب نیز گویند و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض
نتیجه در بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در و
موجود بود و مقیده مستقله نبود و گرنه مضاده بر مطلوب باطل لازم آید بلکه جزو مقدمه
بود و هر مقدمه که جزو مقیده بود شرطیه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدمات
این قیاس شرطیه باشد و مقدمه دیگر حملیه بود مثل بر استثنای عین مقدمه اول
شرطیه یا بر نقیض ثانیه و بیان انقسام قیاس اقترانی و استثنائی است که هر
قضا یا مطلوب نظری باشد محتاج شود به بوسطی یعنی امر که مستلزم نباشد محمول مطلوب

که مثل اکثر است برای موضوع مطلوب که ناشی از صغری است باشد و آن وسطا کا بود که
مفردی باشد که محمول با موضوع تواند شد در اکثر یا صغریا و بعد تقدیر وسطا مقارن
هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضا یا می متعدد بهم رسد که هیچکدام نتیجه نقیض
تواند بود بسبب اشتغال بر امر معایرو قیاسیکه از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند
و گاه باشد که وسطا قضیه باشد و محمول بر صغریا و اکثر تواند شد و چون مستلزم مطلوب است باید
لزوم مطلبه باشد یا لازم نقیض مطلبه تا از وضع او بر تقدیر اول در رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت
مطلوب لازم آید و چون لازم است میان دو قضیه تحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود که از وضع
مقدم او یا رفع تالی او اشاع مطلبه ممکن بود پس از آن قضیه شرطیه با وضع مقدم یا رفع تالی
کلمه استثنایا فاذا آن کند قیاسی حاصل شود نتیجه مطلوب از قیاس استثنائی گویند مثالی استثنائی
که از وضع مقدم نتیجه باشد و کلمات الشملطالعه فالتا و وجود کل الشملطالعه نتیجه فالتا را موجود مثال
استثنائی که از رفع تالی نتیجه باشد همین شرطیه باضمکن فالتا پس به وجود نتیجه فالتا شملطالعه
و قیاس استثنائی همین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش از وضع مقدم
یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الاشاع باشد چه مستلزم وجود و لزوم وجود لازم
رایا مستلزم رفع تالی لازم رفع لزوم را بر بی است لامحاله و همچنین است اگر شرطیه
منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه وسطا انفصال باشد
و انفصال نیز حکم مستلزم دارد و تفاوتی نیست کرد و در چیزیکه آنکه اینجا وضع
مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و در قضیه
مستلزم وضع دویم آنکه چون در لازم است لزوم برای لزوم نیست و لازم
برای لازم نیست متین است لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع آن دیگر

لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون
نسبت انفصال بنفسه یکتا نیست لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع
آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل بذرا واحد و اما ان یكون زوجا و اما ان یكون فردا
لکنه زوج نتیجہ فلسفین بغیر و لکنه فرد نتیجہ فلسفین زوج و اما قیاس اقترائی بچهار هیات واقع
شود که اشکال اربعه از آن منعقد کرد و چه شکل عبارت از هیات اقتران اوسط باشد
یا باضغر و یا باکبر بوضع یا بکل و قضیه بهر سیده از اقتران یا بضر یا بضری و یا باکبر را
کبری پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس
وی رابع و محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم نه
متغیر و کل متغیر حادث نتیجہ فکل عالم حادث مثال شکل دوم کل عالم متغیر و لا شئ
من القدیم بمتغیر نتیجہ خلاشی من العلم بقدم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و
کل انسان ناطق نتیجہ فبعض الحيوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل
ناطق انسان نتیجہ فبعض الحيوان ناطق و هر شکل از این اشکال را شش اطمینان معصوم
است در اشراج و اشراج شکل اول بدیهی هست و غیر آن نظری نامدیه است اول
بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه فردی از افراد متغیر حادث باشد و عالم با شئ
فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریه
باقی ظاهر است از نظر در ایشان مذکوره و ما چون درین رساله شرط کرده ایم که از
شکال اربعه استعمال غیر شکل اول کنیم لهذا از بیان شرائط آنها که طوله
عظیم دارد افاض نموده کوئیم شرط شکل اول در اشراج و در استیجاب
صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر

بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بوجوب و ممکن و ممکن ۹

صغری موجب نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث انا که سرایت با صغر نتواند کرد چه هرگاه عالم
متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالمی که بالفرض از
افراد متغیر نیست و اما اشتراط امر دوم آنست که در مثال مذکور اگر هر متغیری حادث نباشد
بتقدیریکه هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چنانچه بود که عالم از جمله افراد متغیر
فردی نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست **باب اول**
در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات کمال منزّه از
شریک و صفات نقص زوال است و این معانی در چند فصل مبین شود **فصل اول**
در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بوجوب و ممکن و ممکن بدانکه معنی وجود
یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر
در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیء مخوانند
و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر از این نیست و چون معنی وجود در هستی معنی عدم
متقابل آن باشد یعنی یافت شدن شیئی و باید دانست که این معنی وجود که یافت شدن
است در خارج اندیشه یافت تواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است نه نیست
شدن شیء بلکه یافت شدن محییّت که جز در اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستیم که اثر
از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدینی تصور است و مقدم بر همه
تصورات باینکه هیچ چیز در ذهن نتواند درآمد که یافت شدن با او نباشد چه همین
درآمدن در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری می بود بچیز
تعریف او میسر می شد و حالانکه واجب است درآمدن معرف در ذهن پیش از معرفت
اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گویند علم نیست که

یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باش بعلم نیست گوئیم
علم بعلم از انفعات نفس هم میرسد و ممکن است از انفعات نفس معلوم شدن علم نیز
و حال آنکه نظری است که ممکن نباشد معلوم شدن او بآن نظر و چون این جمله دانستی باینکه
وجود در همه اشیا بهیمن مضیت و این معنی در همه اشیا یکیت چه یافت شدن انسان مثلا
در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگر چه انسان غیر فرس نباشد و این
بنحایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا
یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه اشیا و چون معنی وجود ذهنی و خارجی دانستی باینکه
چون مفهوم ذهنی باقی است پس کما ینجارج اگر وجود خارج را در اضروی و عدم متمنع باشد
نظری بذات وی کرد باقطع نظر از همه وجود امور خارج از ذات آن مفهوم را واجب الوجود
گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود متمنع نظری بذات وی کرده باقطع نظر از غیر آن مفهوم
را متمنع الوجود گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و متمنع نیز نباشد
آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب
و ممکن و عینیت موجود مطلق از موجود خارجی چه متمنع الوجود چون مفهوم است پس موجود
ذهنی است و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم و شیء با وجود
مطلق **فصل دوم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود بودن
ممکن یعنی غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود در واجب عین ذات است و در
ممکن از انفعالات و در شکیه وجود بمعنی یافت شدن است که مراد از او است بودن و
این مفهوم امر است عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه متحقق او در ذهن باشد و پس
و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا و باعتبار تضاف اشیا باشد

باین مفهوم نهی که معنی لفظ وجود است که مبادا اشتقاق لفظ موجود است و تصاف
 اشیا، باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه تعلقی و سببی باین معنی که چون عقل نظر
 بذات اشئی کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیء میباید که بذات خود و خارج
 اندیشه باشد و مقصود بودن که معنی لفظ وجود است بود باینکه این بودن او را از
 غیر حاصل شده باشد و این شیء لاحاله و جب الوجود باشد پس وجب الوجود
 بذات خود موجود باشد و گاه باشد که التصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد
 بلکه بسبب غیر باشد باین معنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیء کند با قاطع نظر از غیر حکم
 نتواند کرد وجود بسبب آنکه داند که نسبت ذات او بودن و نبودن هر دو مساویست و
 هیچکدام بخودی خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلامرجح و ذات اشئی نیز احتیاج
 را رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلامرجح بلکه اگر بودنی اشئی را حاصل باشد باید
 که بسبب غیر باشد که تقاضای بودن آنش کند پس عقل ما دم که غیر را با وضع کند و با او
 اعتبار نماید حکم نتواند کرد بودن او و اینحال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لاحاله وجود اشیا
 نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیء و حکم کردن بوجودیت او محتاج بود به
 منشائی و آن منشأ یا ذات شئی باشد اگر شیء وجب الوجود باشد یا ضم عقلی باشد
 اگر ممکن الوجود در پس عقل در ممکن الوجود ما دام که اعتبار عقلی نکند با معین چنانکه در حکم
 بوجود شئی از راه برهان یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شئی از راه برهان است
 انتزاع وجود از دو حکم بوجود و نتواند کرد پس معنی بودن وجود در وجب است
 که ذات و جب بذات خود نه باعتبار امری که زائد باشد بذات منشأ انتزاع وجود
 باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن است که ذات ممکن بذات خود منشأ انتزاع وجود

نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او و آلا مفهوم
وجود که امریست ذهنی در جمیع اشیا لاحاله زائد باشد بر ذات اشیا خواه وجوب
باشد و خواه ممکن و گاه باشد که نشاء انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول با وجود
عام گویند و معنی دوم را وجود خاص و بنابرین تواند بود که مراد از وجود یک معنیست در
وجوب و زائد است در ممکن و وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل
برین که وجود بمعنی نشاء انتزاع وجود عین است در وجوب الوجود بطریق شکل اول
آنست که گوئیم وجوب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از و از خارج ذات
خود و هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود نشاء انتزاع وجودش
عین ذات اوست پس وجوب الوجود را نشاء انتزاع وجودش عین ذات او باشد و
تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی نشاء انتزاع وجود زائد است بر ذات ممکن بطریق شکل
اول آنست که گوئیم ممکن محتاجست در انتزاع وجود از و با مرز زائد بر ذات او و هر چه
محتاجست در انتزاع وجود با مرز زائد بر ذات خود نشاء انتزاع وجودش زائد است
بر ذات او پس ممکن نشاء انتزاع وجودش زائد است بر ذات او **فصل سی و سی و یکم**
در بیان آنکه وجوب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند بود باینکه آنست که ذاتی
خارجی که آنرا حقیقت خارجی گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرقی نبود میان ذهن
و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که مطابق به ذات
خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذہب محققین است در مسئله وجود
ذهنی و آنصورت مطابقه اگر مطابق ذات بنا تھا باشد بدون اعتبار امری خارج
از ذات آنرا ماهیت و گفته آن شیء خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مرزات

انسان را و اگر مطابق ذات بذاته نباشد بلکه باعتبار امری وصفی خارج از ذات باشد آنرا خارج آن شیء خارجی گویند چو بصورت مفهوم ضاحک و کاتب مرآت انسان را و پیشتر دانستیم که وجود منزه از ذات واجب شود بذاته با اعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد با هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری دیگر که بمنزله شیء باشد چنانکه غیبت وجود در واجب مقتضی انت غنی غیبت وجود مقتضی انت که واجب موجود باشد و بسن شیء موجود و الا شیء نایب بودی بر وجود این منافی غیبت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود بر و محمول شود البته چیزی نباشد که وجود از خارج با ذهن شده باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود تھا و واجب الوجود موجود تھا است و این مفهوم موجود تھا از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار امری دیگر پس کند واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی ماهیتی بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند که کنه واجب متعلق نتواند شد یعنی حقیقت وی متعلق نتواند شد حقیقت اخصل باشد از ماهیت چه هرگاه ماهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد نیست که کنه واجب بخوکیه موجود است در خارج در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس اشتیاقی کوئیم هرگاه موجود با هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی است که از ذات او بیانه در ذهن حاصل شود بیک مقدم حق است نتیجه هم که پس لایحق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود دیگر از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب

از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب آنا ترکیب و جب از غیر سبب آنکه ترکیب منافی
 و جب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل با اجزاء مرکب
 و احتیاج در وجود منافی و جب وجود آنا ترکیب غیر از واجب سبب آنکه ترکیب
 حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزاء است بآن دیگر و چه که دور نشود چه اگر اجزاء
 همه بهم محتاج نباشند بالضرورة چه مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر سبب یک محتاج
 بآن دیگر نباشد که الحاح الموضوع بحسب الانسان فظاهر و اما اگر یک محتاج باشد دیگری
 نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بحجم لیکن جسم محتاج نیست بسواد و
 این نیز ظاهر است چه امثال اینجا صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و
 مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت اینکه ماده سریر
 باشد محتاج است به سیالت سریر و بهیئت بنا بر اینکه عرض است محتاج است بقطع
 خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود مرکب حقیقی لازم آید احتیاج و جب تغیر و آن محتاج
 و جب وجود است و یک دیگر از خواص و جب آنست که وجود در او بالقوه نتواند بود چه مراد از
 عدم چیزی است از شئی که در شان آن شئی باشد و چه بگوید که ادب بر قوت مستلزم عدم باشد و جب الوجود مدین وجود
 است در هر چه عین وجود باشد بالضرورة عدم که منافی اوست در و نتواند بود و
 از اینجا لازم آید که جب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث لا محاله سبق
 باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضرورة مستلزم عدم است
فصل پنجم در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان
 ترجیح بلامرج و ذکر اقسام تقدم و تاخیر بدانکه هر چه محتاج باشد شئی دیگر در وجود
 یا در اهمیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید

و خود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد برای مجاد غایت خوانند و فاعل اگر
مقارن شعور و اراده باشد مختار خوانند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل
مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجوب امری یا عدم امری یا بوجوب
و عدم امری هر دو اولی شرط دوم را رفع مانع و ستیوم را محذو گویند و علت بهیت
را ماده گویند اگر بهیت بآن بالقوه باشد چون قطع شب پیش از ترکب نظر
بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون بهیت نسبت بسریر و اگر شئی
محتاج باشد بعلت و آن علت نیز محتاج باشد بعلت و هم چنین الی غیره تا به تسلسل
گویند پس تسلسل مرتب بودن امور غیر متناهی باشد و اگر شئی محتاج باشد بعلت
و آن علت محتاج باشد بمعلولی بوسیله آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد
دور مضمر خوانند پس در توقف شئی باشد بر چیزی که موقوف باشد بمبیین شئی و
دو تسلسل هر دو منع باشد اما در ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم است
هر تقدم شئی بر نفس خود یا بیکمرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بمرتبه اگر مضمر باشد
و تقدم شئی بر نفس خود بدین البطلان است و التسلسل بسبب آنکه مستلزم است
موجود سلسله را که اجزائی آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزائی سلسله
هم علت باشند و هم معلول بخلاف معلول خبر که معلول است و علت نیست
پس در تسلسل دو سلسله اعتبار توان کرد یک سلسله که همه اجزائی در می علل باشند
دو سلسله که همه اجزائی در می معلولات باشند و سلسله دوم زائد باشد بر سلسله اول بکلیه که آن
معلول اخیر باشد پس لازم است که تطبیق کنیم سلسله اول با سلسله دوم باین طریق که جز اخیر
سلسله اولی را با اجزائی جزو اخیر سلسله دوم فرض کنیم پس واقع شود بتجدید همین فرض جزئی از اجزائی

اولی در برابر ترجیح از سلسله دوم بنا بر ترتیبی که وقت در میان اجرای هر سلسله پس لازم
باشد که سلسله اول منتهی شود و الا لازم آید که در برابر جزئی از سلسله دوم جزئی از
سلسله اولی نباشد و حال آنکه سلسله اولی کمتر بود بجز واحد پس تساوی نیست
ناقص در برابر لازم آید و این برهمنی بطلانست پس واجب باشد منتهی شدن سلسله اولی
و چون سلسله اولی منتهی شود لازم آید تا هی سلسله دوم چه زیاده دوم بر اول نبود
مگر بیک جزو و زائد بر تنهایی بقدر تنهایی تنهایی پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم اگر تسلسل جائز باشد جواز تساوی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص
محالست نتیجتاً هر که پس تسلسل متعنت و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم
محلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه منع چه وجود و عدم در واجب و منع چون مستند
به تنهایی نیستند بغیر ذات نتواند بود چه اگر ذات کافی نبود و هیچکدام ذاتی نباشند
و اگر کافی بود پس استثنائی بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتین بالغیر
نتواند بود اما ممکن چون ترش تقضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در
حصول وجود یا عدم برای وی از علت و رای ذات و الا ترجیح بلامرئج لازم آید و بطلان
ترجیح بلامرئج بدیهی است و هیچکس را نیز در خلافی نیست و لابد است از خصوصیتی مر
علت را با محلول خود از میان سایر ممکنات و الا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات
دیگر با تساوی نسبت و جمیع ممکنات ترجیح بلامرئج خواهد بود و بطلان ترجیح بلامرئج نیز
غریب بدیهی است چه ترجیح بلامرئج در غیر فاعل مختار بطلان بدیهی است و کسیر
خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بوجهی آنکه اراده کافی باشد و محتاج به مرجع دیگر نباشد
بسیاری از مردم خلاف کرده اند تخصیص شعری و تابعش لیک آن نیز ظاهر بطلانست

و متفق علیه است پس بطلان ترجیح بلامرئج بنا بر سئوالم است ممرئج بلامرئج را و چون
 بطلان ترجیح بلامرئج ثابت شد پس هرگاه ممکن باشد باطلی باشد که موقوف نباشد بامری
 دیگر یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستقله گویند و یا بنا بر آنکه
 جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت تامه لامحاله واجب شود
 وجود معلول و جائز نباشد تخلف معلول فالان ترجیح بلامرئج لازم آید چه ایجاد کردن معلول
 در بوقت و ایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح اصل التمساعین خواهد بود بدون
 مرئجی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد و آنست که خاطر
 شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلامرئج یعنی بلا داعی مطلق محبت
 ولیکن ترجیح مساوی بامرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا بسا که
 باشد آن جائز نیست چه در صورت اول مرئج اصلانیت بخلاف صورت دوم
 که مرئج است لیکن مساوی بامرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار کند
 مرئج مرجوح کند و تعلق اراده با حدش بین سبب مرجوح ترجیح بلامرئج نباشد و گاه
 باشد تا سید این شبهه کند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم
 واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل در جهان تقدیم صلوة را مثلاً در اول وقت دانند
 و مع ذلک اختیار آن نکنند و مشغول بمباحات شود و ازین قبیل باشد جمیع ارتکاب
 محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر شود با وجود علم بقیح آن و
 وجوب این دین جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله
 جائز باشد چه وقوع موقوف بر جواز لامحاله و دفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت
 داعی هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده با و بالضرورة محال باشد و اگر مرجوحیت

در نفس الامر باشد نه نظر باده فاعل پس اختیار فاعل مراد از ترجیح مرجوح نباشد
 و از محل نزاع خارج باشد چه لاحاله معتبر رجحان و عدم رجحانست که نظر بفاعل باشد
 من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر در ای فاعل و دفع تائید نیز از آنچه در دفع
 شبهه گفتیم معلومست لیکن بحسب تسکین او بام عامیه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح
 گوئیم لایس که مرجوحیت تاخیر صلوته مثلا در حجیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث
 هو فاعل باینست که در انسان مبادی فعل بسیارست چنانسان مرکب القوی است
 و هر قوتی روی مبدی فعلی مثلا قوت شهوه در انسان مبدی افعال شهویه است
 و قوت غضب مبدی افعال عقلیه و قوت دهم مبدی افعال وهمیه لای غیر فلک پس
 انسان من حیث هو عاقل فاعل علی حد است و من حیث هو متوهم فاعل علی حد و علی
 بنا و رجحان تقدیم صلوته و هم چنین مرجوحیت تاخیرش در نظر انسان من حیث هو
 عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب لذت و همیه بلکه ازین حیثیت که طالب
 لذت و همیه است تاخیر صلوته در نظرش راجع است و تقدیمش مرجوح پس از این
 حیثیت که اختیار تاخیر صلوته درشت فعال میباشد و مکروهات نمود اختیار راجع نمود
 ترجیح دهم چنین مرکب محرمات و تارک و اجابات چون ارتکاب و ترکش من حیث
 هو طالب للشوّه و اللذّه الوهمیه است اختیار امر راجع کرده اگر چه آن امر در نظر عقل
 وی مرجوح بوده باشد و اشاعه در ترجیح بلا مرجع متفکسانند غنی جامع و طریق
 بارب شده اند و جویش است که معتبر رجحان و مسا دایت که در نظر فاعل من حیث
 هو فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات غفین و طریقین در نظر کل
 و ساک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات و نفس الامر

یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات
 در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع متعین باشد چنانکه
 معلومست با بدیهه و چون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر
 معلول مقدم بحسب زمان تواند بود بلکه تقدّمش تقدّم بالذات خواهد بود و آنرا تقدّم
 بالعلیه نیز گویند و متعین تقدّم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه تقدّم موجود
 بوده باشد و تقدّم موجود بشود هنوز آن در مرتبه وجود متقدّم متاخر موجود نشده باشد
 اگر چه در زمان وجود متقدّم متاخر نیز باید که موجود باشد و این تقدّم راجع شود بحکم
 عقل تقدّم بدون آنکه در خارج آنکس باشد مثلاً تقدّم حرکت بر حرکت
 مفصّل چه هر دو در یک زمان با هم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا حرکت
 نکند حرکت مفصّل بوجود نیاید و هر گاه حرکت مفصّل بوجود آید حرکت بر وجود
 آمده باشد مثلاً تواند گفت که چون بر حرکت کرد مفصّل حرکت کرد و نتواند
 گفت که چون مفصّل حرکت کرد بر حرکت کرد علت ناقصه تواند بود که مقدم
 باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر با تنین و فاعل غیر مستجمع شرائط نظر
 بمعلول داده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اعلت ناقصه را
 از جهت محتاج الیه بودن تقدّمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدّم زمانی و آنرا
 تقدّم بالطبع گویند و معنی تقدّم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه
 متقدّم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود باشد و هنوز آن در زمان وجود
 متقدّم متاخر موجود نباشد و در تقدّم مانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدّم زمانی
 تقدّمیست که متقدّم با آن تقدّم با متاخر جمع نتواند شد چنان تقدّم دی بر هر دو

و تقدم آدم بر نوح علی نبیا و علیه السلام و در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع این معنی مقید به
 نباشد چه تقدم و متاخر دران دو تقدم با هم جمع شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز
 باشد سوای وجهی که تقدم بالشراف چون تقدم فاضل بر مفضول و تقدم
 بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال چون تقدم عام بر خاص در ذهن و
 درین بر دو وجه نیز تقدم و متاخر در وجود مجتمع شوند پس تقدیمی که تقدم با متاخر
 جمع تواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و مطلق
 تقدم از برای زمان چون تقدم دی بر امر و زرا تقدم بالذات نام کند و تقدم زمان
 را منحصر در زانیات سازند با وجود شترک هر دو در عدم اجتماع در وجود مطلق
 تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق است که مصداق
 این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش امتیخ در اجزای زمان بالذات
 و بواسطه باشد و در زانیات بالعرض و بواسطه فصل ششمی در معنی
 حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات با سربا بدانکه حدوث سبق بودن
 وجود است بعدم مطلق و قدم عدم سبقیت بعدم مطلق وجود است و قدیم
 احسنی موجود و غیر سبق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع
 ممکنات حادث اند و سبق بعدم مطلق و دلیل بر این است که اگر ممکن موجود
 سبق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر
 از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از
 موجود مطلق است که بر جمیع نقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد
 پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از

تجربه معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم
 با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم غیر بود قبول وجود از غیر مستلزم نبود و الا تحصیل حاصل
 لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود تواند کرد از غیر و حال آنکه
 ممکن قبول وجود کند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن موجود مسبوق
 بعدم بودی قابل وجود از غیر نبودى لیکن قابل وجود هست از غیر لامحاله نتیجه دیگر پس
 ممکن مسبوق بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از
 حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات
 پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و بچکس از انراعى نیست در اینکه حدوث
 بمعنی سبقیت وجود هست بعدم مطلقا انزاع در اینست که عدم سابق بر وجود
 عالم تقدّمش بر وجود او چه قیام از اقسام تقدّم است که مذکور شد تکلیف بر آنست که از
 قسم تقدّم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدّمش دانند یعنی چون تقدّم
 اجزای زمان است بعضی بر بعضی و حکما چون تقدّم اجزای زمان را نیز تقدّم زمانی دانند
 و تقدّم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدّم عدم عالم بر وجودش
 از باب تقدّم زمانی باشد که مقدم جمیع تواند شد با متاخر در وجود چه عدم چه
 جمیع در وجود که متناهی غیر فائز ذات بودن است مخصوص است بزمان حرکت
 و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بر بعضی البطلان
 است و از حکما صریحا منقول نیست که تقدّم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم
 از اقسام تقدّم است و این که در افواه مشهور است که حکما تقدّم عدم عالم با بر وجود
 تقدّم ذاتی دارند غلط است چه تقدّم ذاتی نیز حکما تقدّم بالعلیه است و آن تقدّم

علت ذاتیه است بر محلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت ذاتیه وجود عالم
 باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانه
 ندانند بلکه ذاتی دانند پس بیان عدم تقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی
 نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این همان ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا
 و غیر آن ظاهر میشود است که تقدم عدم بر وجود را قسم تقدم باطریق باشد که تقدم
 محتاج اتمیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود
 غیر می است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود تواند کرد از غیر
 چنانکه در نه شده **فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویه
 ذاتیه بدانکه علماء اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافیه که جمعی از متحققین متکلمین بآنند که
 امکان سبب در احتیاج ممکن بعلت اکثر متکلمین بآنند که سبب ذات است نه امکان و جمعی از
 متکلمین گویند سبب مجموع امکانات با حدوث و بعضی دیگر گویند امکانت بشرط حدوث
 و حق ندیده است چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر ذات و بی مساوی
 باشد پس لامحاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجی و مراد از علت نیست که
 مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است ممکن را بمرجح فرض فعلیت وجود یا عدم
 خواه حادث باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را در تمنی غلطی نتواند بود نه بسبب
 استقلال نه بسبب شرطیت یا شرطیت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
 حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه ممکن غیر حادث بتقدم بر وجود
 با عدم محتاج بمرجح بودی لیکن ممکن بمرجح فرض وجود یا عدم محتاجست بمرجح
 آنچه در هر دو پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در بنیوض سبب اولی کند

در سبب احتیاج ممکن بجلت و نفی اولویت ذاتیه

۲۳

که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت به وجود و عدم بذات ممکن
 علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و عدم ضرورتی
 نبودند بلکه هر دو نظری مساوی باشند پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظریات
 ممکن بآنکه بسر تصرف درش رسد و بمرجح اولویت وجود وجود شود بدون حاجت به
 بعینه چه تساوی چون مقصود است ترجیح بلامرجح لازم نیاید و جوابش آنست که نه
 کوئیم ممکن بمرجح اولویت وجود موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات
 وی باشد و خواه از غیر یا یعنی که ممکن که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش
 وجب نشود موجود نتواند شد اگر چه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویت
 ناشی از علت و دلیلش آنست که کوئیم اگر ممکن بمرجح اولویت موجود نتواند شد
 حدش با وجود اولویت وجود اگر جائز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد
 لازم آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود
 نخواهیم مگر اینکه عدم جائز الوقوع نباشد و اگر عدم جائز الوقوع باشد پس
 با وجود جواز عدم واقع شدن و خود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن
 اولی الوجود برین تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشند چه اولویت
 مفروضه چون در جانب ذات ممکن مأخوذ شد و تردید جواز و عدم جواز عدم در
 ممکن که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر
 اولویت دیگر فرض کنی و هم چنین یا غیر انصایه بنا برین که اولویت امر اعتباریست
 و تسلسل در اعتباریات جائز کوئیم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیة وقوع حدش
 جائز است یا نه اگر جائز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جائز است ترجیح

بلامرئح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی است که اگر اولویت در
موجود شدن کافی بودی هرگز نمیداد وقوع حدش جائز نبود و الا تراجم بلامرئح لازم است
اما چون ممکن است نه واجب و وقوع حدش جائز است نتیجه دهد که پس اولویت در
موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جائز نیست موجود شدن
ممکن مجرّد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که
ممکن تا واجب نشود و وجودش بعقلی موجود تواند شد و نیست معنی قول حکما که اتش
مالم یجب لم یوجد و چون درستی که علت حاجت ممکن بعقل امکانست نه حدوث
و امکان لازم است ممکن است و موجود شدن ممکن امکان از ماهیت او منفک
نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظریات وی مسادی باشند
پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجت بعقل در بقای وجود نیز محتاج باشد
بعقل بلکه وجود مبدع و نوبت از علت بر و فائض شود چه بقایت مکرر استمرار وجود
پس در هر دم که وجود بر او مرد و کند باید که از علت فائض شود پس ممکن همیشه مستغرق
باشد در حدّش چه وجود او آفاً تا حادث شود از علت غایتش در مطلق و وجودی را
که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبب اتصال حدوث نکونید اما در حقیقت حدوث
باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقت وجود
در آن مسبوق باشد بحدّ خود و مبدء حقیقی وجود اگر یک نفس فاضله وجود نکند
عالم با سر و معدوم مطلق شود و نعم باقیل شعر محض التفات زنده داری کی فریض را
اگر نازی کند از هم فرد زنده قالمها و جماعتیکه حدوث را علت حاجت دانند ممکن را
در بقا محتاج بعقل ندانند و از روی جھل و نادانی گویند لوجاز علی الوجوب العدم

لماضر عدمه وجود العالم و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر چه
مردن مرد بنا و کوزه که مثلا بسبب انعدام خانه و کوزه بودی و جو اینست که بنا
و کوزه که جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان
کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت
فاعلی حرکاتی که آن حرکات علیهم صده فیضان وجود و صورت است از وجب الوجود
و الوجود بران اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر
انجماعت مفیده عظیم لازم آید که هیچ چیز منفع نشود و آن چنانست که لازم
آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر نواند که سلسله
علل منتهی شود بکنی قدیم و ادرا بنا برین که حادث نیست علتی نبود پس سلسله لازم
بناید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر با آنست چنین گفته راضی
شوند تنزیه که خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک
و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوطه بوجوب وجود هست
فصل هشتم در اثبات واجب الوجود بران قاطع بر نیل کمال عظم
مطالب و اتم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت مختصر است در دو
طریق یک موقوف با بطلان دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر طریق
برهانی که قوی و اتم و واضح بر این نظرین باشد ذکر کنیم اما تقریر بران بطریق
اول آنست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لا بد است از
علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلت دیگر
و این علت دیگر اگر عین ممکن اقل باشد یا منفی که دو ممکن باشند که هر یک علت

وجود آن دیگر باشد و لازم آید و اگر ممکن ثانی باشد آن نیز محتاج باشد بعلت پس
اگر مرتبه از مرتب علیت برگردد بیک از مرتب سابقه و لازم آید هر چند مرتبه سابقه
بعید باشد چه علت علت است لا محاله و مقدم بر مقدم مقدم و پیشتر
و نسبتیکه هر چند در وسط در و در پیشتر باشد مفسده در و در پیشتر خواهد بود و اگر در هیچ
مرتبه از مرتب علیت رجوع نکند بمرتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و معلوم
نستثنی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس
وجب است منتفی شدن سلسله علیت بوجوهی که ممکن نباشد و محتاج بعلت
نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود منحصر است در وجب الوجود
چه نسبتیکه موجود منحصر است در وجب و ممکن پس هر گاه ممکن نباشد لا محاله
و وجب نخواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضرورت
وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی است که گوئیم هر گاه
ممکن الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که وجب الوجود
موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه ده که پس وجب الوجود موجود است
و بعبارتی دیگر اگر وجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه ده که پس وجب الوجود موجود است
تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هر گاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود
موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه ده که پس وجب الوجود موجود
است و بعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر وجب الوجود موجود نباشد دور
یا تسلسل جائز نباشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جائز نیست نتیجه ده که پس وجب الوجود

موجود باشد و بطریق شکل اقل از قیاس قرانی مرکب متصلات که نیم هرگاه ممکن بود باشد
 سلسله عللش متناسب باشد لا محاله اتساع او هرگاه سلسله علل ممکن متناسبی باشد وجب الوجود
 باشد لا محاله اندر نتیجه ده که هرگاه ممکن بود باشد وجب الوجود باشد و بعد از دیگر که ممکن محتاج باشد
 بعقل سلسله عللش متناسبی باشد و غیر راجع در علیت لا محاله الدور و تسلسل
 و هرگاه سلسله علل ممکن متناسبی باشد و غیر راجع در علیت وجب الوجود موجود
 باشد نتیجه ده که هرگاه ممکن محتاج باشد بعقل وجب الوجود موجود باشد و هرگاه ممکن
 اما تقریر بر این بطریق دوم این طریق غیر موقوف بطلان دور و تسلسل است که گوئیم
 اگر وجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل
 باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجود بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی
 علیحدّه خواهند بود یا با یمنی که صورتی یا سیاتی و بالجملة جهت وحدت حقیقیه قائم
 باشد در خارج با و مانند پست و سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد
 حقیقی علیحدّه غیر کل واحد نخواهد بود یا با یمنی که بر مجموع من حیث المجموع جهت
 وحدت حقیقیه سبب خارج قائم نباشد مانند عشره واحد و عسکر واحد و صف
 واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد علیحدّه باشد سبب خارج او نیز ممکن نخواهد
 بود نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم وجب است و چون ممکن باشد و موجود
 بود لا محاله محتاج باشد بعقل و چون وجب الوجود نیست لهذا عللش نفس ذات او
 نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او چون سخن از علت مستقله
 است چه مراد علیت است که وجود ممکن با وجب شود تا موجود تواند شد و
 آن نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد

چه علت مستقلة مجموع لابد است که علت هر یک از اجزاء باشد و لازم آید که آن یکی از اجزاء که علت جموعست علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود تواند بود و نیز تواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکن است چه خارج از مجموع ممکنات موجودی تواند بود که وجب و معروض عدم وجب است و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحدّه بجنب خارج نباشد علت طلحه و نطلحه بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهی که هر یک علت است هر یک برای غیر النهایه و محتاج نبود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجود است اعتباری نیست مگر تحقق نفس آحاد غیر متناهی که تحقق است هر یک تحقیق دیگری و این مجموع بمعنی نفس آحاد اغنی معروض بیات اجتماعیه بدون نفس البیوت اگر چه در خارج موجود است علیحدّه اما موجود واحد علیحدّه نیست چرا که جهت و حدش که بیات اجتماعی است امریست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد که معروض این امر ذمی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجهی که غیر وجود هر یک از آحاد است و عین وجودات آحاد و این وجود لامحاله موجود است علیحدّه غیر وجود هر یک از آحاد و اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه مفروض نیست که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود اغنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر چه ازین حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعین غیر از آحاد نیست اما بحسب اینکه وجب شود تا موجود تواند شد محتاجست بعلتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجب این وجود تواند شد چه وجود هر یک از آحاد

اگر چه وجب است بوجود علت خود و متنع است عدش با وجود علت خود با مجموع
 آحاد متنع نیست عدش و واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از آحاد اگر چه
 ممکن است و هر ممکن جائز العدم اما چون علتش که یک دیگر از آحاد است فرضا موجود
 است پس عدم آن یک متنع است بخلاف عدم همه آحاد پس عدم مجموع سلسله
 که هر یک از آحادش ممکن باشد جائز است و عدم یک از آن سلسله تخلف متنع و عدم
 مجموع ممکنات انجین است انچه عدم سلسله است که هر یک از آحادش ممکن است
 پس جائز باشد و چون عدم مجموع ممکنات جائز باشد وجودش لا محاله واجب باشد
 و درستی که وجود ممکن با وجب نشود موجود نتواند شد و یک یک از آحاد این سلسله
 علت و جوب وجود این سلسله نتواند شد و چون وجود این سلسله عین وجود
 است آحاد است پس اگر احدی از سلسله علت و جوب جمیع وجودات آحاد
 این سلسله باشد علت و جوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت و جوب خود
 خود باشد وجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که
 علت و جوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودها
 نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد
 و چون ممکن باشد علت و جوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چه چاره نتواند بود که
 علت و جوب وجود سلسله مجموع آحاد ماعدا می معلول اخیر باشد و این مجموع
 ماعدا چون غیر مجموع آحاد با سبب است بسبب اشتغال آحاد با سبب معلول اخیر
 بخلاف ماعدا پس مجموع سلسله علت و جوب نفس خود نشده باشد بلکه سبب
 سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزو امور متعدده اند هر یک علت

و وجب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله وجب لذاته باشد جواب کوئیم
که چون این امور متعدد همه ممکناتند و علل و معلولات پس عدم هر یک اگر چه با غیر
وجود دیگر متنع است لیکن عدم همه با هم جائز نیست و هرگاه عدم همه با هم جائز باشد
عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جائز خواهد بود و چون عدم جمیع اتحاد سلسله با سربا
جائز باشد و چو باز کجاستفاد تواند شد پس علت وجب وجود سلسله
موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسله جمیع ممکنات نیست که
واجب الوجود لذاته پس اگر وجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس
بطریق قیاس استثنائی کوئیم اگر وجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود
نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه در که پس واجب الوجود موجود است
فصل نهم در نفی شریک از وجب الوجود با آنکه وجب الوجود را شریک
نخواه بود در ماهیت و نه در وجب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک
در ماهیت یا عجانس باشد یا ماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود
مشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی حقیقت
مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بمر تقدیر متشابه
در بعض حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر وجب الوجود را مشارکی بوده
در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو لازم آید که واجب الوجود را
جنس باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لا محاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی حقیقت
مشترکست میان هر دو پس لا محاله در حقیقت هر فردی جزئی دیگر باید که مشترک نبود
بلکه مختص آن فرد بود و امتیاز فردین را از یکدیگر لا محاله بآن جز باشد و مراد فصل

نیت که جز بمقتضی میز پس لازم آید که حقیقت وجب الوجود مرکب باشد از جنس و
فصل و ترکیب مطلقا در وجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزا
و جزو غیر کل است بالبدیه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانچه دانسته شد
و اگر ماهیت مشترکه بین الوجودین تمام حقیقت هر دو بود و چنین ماهیت را ماهیت نوعیه
گویند پس هر یک از وجودین محتاج خواهد بود در وجود خود که متناهیست لامحاله از وجود
آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود وجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم
شد که شخص وجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب
وجود عین حقیقت اداست و اما اینکه واجب الوجود را شریکی
در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در وجب عین
حقیقت اوست پس اگر دو وجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد
میان هر دو و حقیقت مشترکه میان دو چیز باطنی باشد یا نوعی و بر هر تقدیر مرکب
واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این بر آن بطریق قیاس استثنائی است
که گوئیم اگر دو وجب الوجود را شریکی بودی هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست
پس او را شریکی نیست و هو المطلوب و لابد است در مقام از ذکر شبهه این که نه
و دفع نمودن آن و آن چنانست که کسی گوید معنی عینیت وجود در واجب نیست
مگر اینکه نفس حقیقت وجب نشانرا نزاع وجود بود بدون حاجت با مری زائد
از ذات آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد پس
بنابرین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشند که هر یک
بنفیس ذات خود نشانرا نزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم متزاع از نفس حقیقت

هر دو تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترک
 بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم
 چون مسئله عینیت وجود واجب همین گفتا کرده اند که وجود در خارج عینیتش
 باشد بالمعنی المذكور و دفع این شبهه بر ایشان بنجایت مشکل شده و ما چون بتوفیق
 الله تعالی و فضلا متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود در
 خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذكور و ماهیت واجب عین مفهوم
 وجود مندرع باشد در ذهن یعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما
 بنجایت آسان شده و تقریرش آنست که گوئیم چون ماهیت واجب عین مفهوم
 وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر منفی واحد مندرع شود از
 در حقیقت مختلفه تمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو
 حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشد و این بر محیی البطالانست و الحمد لله علی فضله
فصل دوم در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات
 است که زبان شرع بآن مطلق شده و عقل نیز دلالت بر آن کرده قسم اول
 صفات ثبوتیه حقیقه که مفهوم آنها سلب و اضافه بخیر نیست اگر چه عارض
 تواند شد اضافه بخیر بعضی از آنها را مانند قدرت و اراده و شیت و اختیار و سمح
 و بهر وجهات و کلام اما منفی قدرت توانا نیست بر ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده
 و لازم آنجی است آنکه اگر نخواهد کرد و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه نخواهد
 و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بر
 فعل و ترک هر دو نظر باید مساوی باشد و تا خواهش یکطرف ضم نشود بر جهان نیاید

و قدرت واجب تعالی عام است یعنی شامل جمیع ممکنات بسبب آنکه ممکن اگر جائز
الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جائز الوقوع باشد موقوف بر مرجع باشد و جمیع مرجع
منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی گوید که وقوع
ممکن محتاجت بر مرجع و مرجع لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود
که مرجع فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند
تا نظر بحراق مثلا جواب گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج
است بر مرجع که لامحالہ منتهی شود بواجب الوجود پس معلول و مقدور و واجب الوجود
باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد
ایجاد نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور و واجب الوجود
باشد و اما مراد از علم در اک جمیع اشیا است خواه کج و خواه جزئی و خواه مجرد
و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت
فعل یا بمفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا ترک بهمرسد و اما مشیت خواهش
است بفعل یا ترک که بسبب آن علم بمصلحت یا بمفسده بهمرسد و اما اختیار برگزیدن
فعل است بر ترک یا ترک فعل بسبب تعلق خواهش باحد و در واجب تعالی این هر سه
صفت اعراض اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق
است و قادر مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده
که راجع شوند بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتیکه
مصلحت مخصوص آنوقت بود البته نخواهد فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه وجود
معارض و مناسع در شان وی متصور نباشد و تردد در امر وی روان بود و بخیل

که گفتیم بخلاف اینست که گاه باشد علم بصلحت شیء داشته باشیم و خواهش بآن نباشد
و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بصلحت یا
بفساد بعد از زود و اندیشه بسیار هم رسد و بسیار هم باشد که هم نرسد و ترجیح ممکن
نکرد و اما سبب و بصریست متعلق بمسوعات و مبصرات بلکه جمیع جزوایات محسوسه
و اینکه در شرع تخصیص سبع و بصر یافته بنا بر آنست که چون سبع و بصر لطیف ترین
حواس است نسبت بطریق مجاز بواجب الوجود و هست بخلاف سایر حواس که
بطریق مجاز نیز و نیست و اما در از حیث صفتی است که مفعول تصاف موجود باشد
بعلم و قدرت مثلا جسم یا هو جسم صحیح نیست تصاف بعلم و قدرت و هم چنین
جدار یا هو جدار و نبات یا هو نبات لیکن حیوان یا هو حیوان صحیح است تصاف بعلم و
قدرت پس صفتی را که در حیوان نشاء صحت تصاف مذکور است حیوانه خوانند
و اما در ادعای کلام قدرت نیست متعلق با ایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی
که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که دریافت
و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف صوتیست قائم به او و نه معانی
الفاظ که قائم باشند آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشند
بنفس کسی که تکلم تواند کرد و لا محاله او را تکلم توان گفت پس این الفاظ و حروف
قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامیکه یکی از صفات واجب تعالی است بلکه
کلامی که یکی از صفات واجب است بمعنی تکلم است و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ
مذکوره و الفاظ کلام است بمعنی تکلم بر اعراض الفاظ مذکوره غیر صفت است آنست
که الفاظ مذکوره بالبدیه حادث اند هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت

نزول و بالا بالنسبه در وقت تلاوت و صفت و حجاب الوجود بالاتفاق حادث نتوان
 بود پس بطریق شکل اول گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا
 نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را
 دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست
 که ثبوت این صفات کمالست برای موجود با هو موجود و مقابلات آن ناقص است
 برای موجود با هو موجود چه بالبدیه معلوم است که علم مثلاً کمال و شرف است نظر
 بجمل و جمل ناقص است نظر بعلم و هم چنین قدرت کمالست نسبت بعجز و اراده و
 اختیار نسبت باضطرار و سميع و بصیر و غیره نسبت بمقتضای کلام نسبت نفی شک
 نیست در صحت اقصاف موجود با هو موجود باین کمالات باین معنی که حیثیت موجودی
 منافی اقصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا با هو موجود بل با هو
 موجود و خصوصیه زائده علی الموجودیه قابل اقصاف باین کمالات نباشد باین معنی که
 موجود متخصّص شده باشد بطبیعی و صورتی که متناقص علم و قدرت و سایر کمالات
 بود لیکن آن طبیعت و صورت لاحاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودیکه
 در او هیچ حیثیتی و حتی نباشد بغیر از موجودیت لاحاله در او امری منافی اقصاف
 بکمال نه خواهد بود و واجب الوجود موجود است با هو موجود بدون خصوصیتی زائد بر
 موجودیت چه دانستیکه حقیقت عین وجود است و ما هیست غیر وجود متفی است
 از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ما هیست زائده بر
 وجود است که در واجب متفی است پس در واجب امریکه منافی اقصاف بکمالات
 باشد متحقق نتواند بود و بیشتر دانستیکه هر چه ممکن باشد اقصاف و حجاب الوجود

با و واجب است انصاف با و الا لازم آید که در واجب الوجود حتی بالقوه باشد
 و آن محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکالات مذکوره پس نیست نکل اقل
 کوئیم واجب الوجود موجود است با هو موجود و هر چه موجود است با هو موجود صحیح
 است انصاف او بکالات وجود نتیجه ده که پس واجب الوجود صحیح است انصاف
 او بکالات وجود و بعد از آن کوئیم کالات مذکوره صحیح است انصاف و واجب الوجود
 با و هر چه صحیح است انصاف و واجب الوجود با و ثابت است بالفعل برای او نتیجه ده
 که پس کالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب چون
 طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود نیست و آن کمال بودن این صفات
 توانی دانست که ذات واجب در انصاف باین صفات واقع است بر اکل
 انحاء انصاف شیء بصفت آنچنانکه در قسمت بر اکل انحاء انصاف شیء وجود و نحو
 اکل در انصاف است که ذات در انصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام
 صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات
 باین معنی که اثری که در غیر واجب تعالی مرتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی
 مرتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات بذاتش بدون حاجت بقیام صفتی
 با و پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات او است و تقریر دلیل
 بر نیطلب بطریق قیاس است چنانکه کوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد در نظره
 بر یادت صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشند و هو المطلوب و
 ایضا از سبب طریق توان دانست که علم و حبیب تعالی بشیاء حضور است بسبب آنکه
 علم حضوری غنی حاضر بودن شیء بنفس ذات خود نزد واجب تعالی اکل است

بالبدیه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا و حجب تعالی بسبب قیام صورتها
بذات واجب تشکّل بطریق قیاس تنهایی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم
حصولی باینکه علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکمل است بالبدیه نتیجه دهر
که پس علم واجب حضوریت و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیل بعد از ایجاد است
و قبل از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما علم
تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور اشیا و ذات و حجب تشکّل
و یاد ذات محلول اول و دوم حضور ذات اشیا و قبل از ایجاد همچنانکه بعد از ایجاد
بنابر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بر واجب تعالی بیک نسبت باشد و تصحیح این هر دو وجه
اعنی حصول صور ذات و حجب تعالی و حضور ذات قبل از ایجاد بغایت دشوار
است و مادر کوهر مراد ما بر کتب علمیّه خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد و
اشکالات کرده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست تحصیل
اعتقاد بچگونگی علم و حجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان باینکه جمیع اشیا و کلیّه و
جزئیّه مجزّه و مادیّه بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم و واجب الوجود است بخوکیه
لایق بحلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر پیرایان سابق در اثبات
صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است اعتقاد
بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی
است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد
بیان کفایتش است که مراد از علم اجمالی علمیت بسیطه که اگر تحلیل و تفصیل کرده
شود بجهت علم باشد اشیا و کثیره باشد پس پیش از تحلیل برینا وقت که اشیا و کثیره

معلومست و توضیح بطلب بشائی کنیم و گوئیم کسیکه عالم سبکی از علوم مدونه مثل علم
نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم جمیع مسائل جزئیه نخواهد حاصل
باشد بحیثی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیه نخواهد آن عالم بقین دانند که علم
بجواب آن مسئله او حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب بآنکه صورت
آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه جزئی را در حاصل بوده
باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه در اصطلاح
علما و علم نحو عبارت از آن ملکه و آن ملکه علم است اجمالی جمیع آن مسائل مفصله جزئیه
پس تواند بود که عالم نحو را در صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
و مع ذلک عالم باشد جمیع مسائل نحو باینجه که هر مسئله جزئیه نخواهد از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقه باین مسئله جزئیه والا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله می بود و نسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود و وجود ذهنی مسائل جزئیه از
ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء حاصل باشد آن شیء نیز از حاصل
باشد بطریق اتم پس حجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا و علم حاصل است بسیط که
عین ذات اوست و آن علم اوست بذات خود همچنانکه ذات او علت جمیع
اشیا است بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه جمیع اشیا
است بحسب وجود علمی پس هرگاه و حجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد
علم جمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا است و علم
بعلم متدرج علم مجلول بلکه عین علم مجلول است اگر کسی عراض کند که با علم ذات

خود داریم و علت فعل خودیم و حال آنکه علم فعلی که در زبان مستقبل از ماضی در خواهد شد
 ما حاصل نیست پس چگونه علم بعلم مستلزم علم محلول یا عین علم محلول باشد
 جواب گوئیم که مبادات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه مادی از خارج بهم
 و بهم چنین سبب و آلات خارجیست بهم نه در صدور فعل از ما ممکن نکرد بخلاف
 واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و داعی بر فعل که علم به صحت است
 عین ذات اوست نه مستفاد از خارج و منزله است از حاجت با سبب و آلات
 خارجی **قسم دوم** صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل واجب
 لیس بوجه و لا بعرض و لا بکسب و لا فائده و لا بجهل و لا سکنیا و لا زانیایا و لا بنی
 صوره و شکل و لا بمشترک و لا بساکن و امثال ذلک و آنرا جمیع شود بتفسیر واجب الوجود
 از هر چه لائق بحلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر این
 همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقضی حاجت نقص است
 که مستلزم امکانست و امکان منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و
 رازقیت و قیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین
 ذات نتواند بود و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از مقوله سلب یا اضافه باشد
 و حال آنکه سلب عدم است و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب
 عین وجود است و غیر محتاج و آنچه در بنیقام متعارف شده در کتب متکلمین
 ذکر بحث رؤیت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور را شاعره قایلند
 بخوار رؤیت باری تعالی در روز قیامت مرئوسان را و جمهور معتزله و علمای اتمیه
 متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشی مستلزم شکل و

صورت و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم جهت است که در شان بارئیت
متنوع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و شاعره مضطر شده اند که قائل شوند
بجواز ردیّت بدون لوازم مذکوره و اینجمله قایل شدست بوجود لزوم بوجود لازم
و امتناع آن از جمله بدیهات است و بعضی از ایشان بخافت اینقول واقف شده
گویند که معنی مذکور در حقیقت ردیّت نیست بلکه از مقوله مشاهد عقلی است نه تیش
در قدرت الهی متنوع نیست که حالیکه مرعقول مؤمنان ثابت است در روز
قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفتیکه هر کدام را حاصل شده نمایند
انتحالت برای جابحه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت که برای بصر
حاصل شود انتحالت را ردیّت نام کنیم و آن غایت توجیه مذمب اشعریست
و این سخن متنبی بهر حال فاسد ایشانست که قائلند بجواز ثبوت هر چیزی برای هر چیزی
مثلاً جامه را با هر جامه از دانسته که عالم متجرد در همه فنون علمیه باشد و جائز دانسته که
عقل کار جسم و جسم کار عقل کند و آب کار کشتن و آتش کار آب و اراده الهی را جبرانی
مخصر دانند و هیچ قابلیت دستعداد و مصالح و مفاسد را در ایجادش نیابد و خل
ندهند و فساد این اصل عند التام فی محض اذان فرغت و چون امر این مسئله در مقام
ظهور است اولی آنکه از تطویل دران اعراض کرده شود **باب دوم** در عدل
و مراد از عدل وجوب انصاف و جپا لوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه او
است از فعل ظلم و قبیح و بالجملة چنانکه توحید کمال واجب است در ذات و صفات
عدل کمال واجب است در افعال و مطلوب ازین باب در چند فصل مبین شود
فصل اول در بیان سن و قیج افعال بما آنکه علماء اخلافت در اینکه حسن

فقرح افعال عقلی است یا شرعی چه بر امامیه و معتزله و کما بر مذہب اولند و چه بر فاسق
بر مذہب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق روح و تعظیم
شود و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مذمت و تنذیم گردد و مراد از روح
و تعظیم و ہم چنین از مذمت و تنذیم اعم است از اینکه از جانب خدا تعالی باشد یا
از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل تواند داشت مدحیت
نفس الامر و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را اگر چه شرع بر آن وارد
نشده باشد و یا تواند داشت جت و رد شرع را بر تخمین فعلی و یا بر قبح فعلی اگر
شرع وارد شده باشد و مذمت عقل جبات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و
محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند عقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هرگاه بعضی از
وجود حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که نفوذت بورود شرع نیز معلوم
نواند شد آن بعض مذکور مثلا تواند داشت که فعل فلانی که امر شده عی بان وارد
شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبح بودی و یا خالی از جبات حسن و قبح هر دو
بودی هرگز قبح بودی از حکیم طلب آن فعل و ہم چنین فعلی که نهی شده عی از آن وارد
شد تواند داشت که مذمومست در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی
بودن حسن و قبح آنست که عقل را رسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جبات حسن
و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه باشد که کون
مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جت محسنه و جت مقبحه خواه عقل آن
جت را تواند داشت و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جت نباشد
بلکه حسن و قبح در افعال مجر و ام و نهی شایع موجود شود پس فعلی را که در شرع

امر آن وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت نمی ازان وارد شدی و فعلی را که
 نمی ازان وارد شد تواند بود که در همان وقت امر آن صادر شدی و بنا بر عقل بود محالست
 تا کس مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت
 متغیر شود بجهت تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و
 بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله دینی بدانکه حق ندر این اوقات
 چه حسن بعضی از افعال ضرورت مانند عدل و صدق و هم چنین قبح بعضی مانند ظلم و
 کذب و عقل درین هر دو حکم مخالف نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام اهل مل
 و غیر اهل مل و این مذہب در رعایت طور است غایتش در اشکال عظیم وارد است
 که عمده در تصحیح این مذہب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح بجهة طلاق
 می شوند اول بجهة صفت کمال و صفت نقص دوم بجهة موفقت غرض که مصلحت
 گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر
 محل نزاعست سیوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق
 عقاب و این محل نزاعست لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوازش آنست که صفت
 کمال و صفت نقص در هم چنین موفقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل
 اختیاری باشند راجع شوند بزمومیت و ممدوحیت و مذموم هرگاه اعم باشد
 از اینکه ناشی از جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب عقل و از جمله مدح و مذموم الهی
 است ثواب و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود
 باستحقاق مدح و مذموم هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید
 ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقابست چه هر چه

مذموم باشد یا ممدوح عقلا در نفس الامر بسبب آنکه هر چه عقل بضورت یا بنظر
 صحیح حکم آن کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتقاء امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق
 باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر ممدوح و مذموم
 در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله و الا لازم آید جعل و جب تعالی باین
 نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از وجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این مردود
 معنی باطل است بالاتفاق اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن و الظلم قبح را حکما
 از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و اتفاق آراء در آن بنا بر مصلحت عامه
 و مفسده عامه شمرده اند پس غرضی ضرورت که معتبر است در تعینات که ماده ترتیب
 در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور علما و عقلا دلالت بر آن نکند و جواش نیست
 که ضروری بودن حکمین جزو برین و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور غیره است
 که انکار آن مکابر محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که
 مصلح و مفاسد را در آن مدخلی باشد از عقل نظری یا عانت عقل عملی که فراوان
 اعمال و مباشرت صادر کرده و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد
 بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و اینجا که محتاج
 بودن مشاهدات مثل النار حارّه و الشمس مضیه بآعانت حواس منافی ضرورت
 بودنش نیست لکن احتیاج احکام مذکوره بآعانت عقل عملی منافی ضرورت
 نباشد و اما حکما قضا یا می مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست که مجرد
 تشییح مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم اناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت
 و مفسده در حکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده

در حسن و قبح افعال

از جهت دخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان
 و جعل هر دو اعتبار توان کرد و هر چه که اجماعی بجز در نیصورت که مصلحت و مفسده عامه در
 قضایای مذکوره دخل داشته باشد منع دلالت نفاق عقلا دران بر ضروری بودن آن
 خالی از صورتی نیست و وجهش آنست که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا
 را از جهت مصلحت و مفسده است بسبب ضروری بودنست چه هر کس بر جوع کند
 بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم با حکام مذکوره است لهذا احکام
 مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از ان باشند نیز
 لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضروری تصور
 نشود چه حکم بر ضرورت نیز در مابین فیض ضرورت ضروری محتاج بدلالت نبوده و غرض
 از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه پیش نیست و بالله التوفیق اگر تطویل شد بنا بر آنست که مسئله است
 در غایت اتمام دینی است بر سلسله نبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب
 در این مقام قاصر است از بلوغ که مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد بنا
 داشت که احکام عقول بحسب حسن و قبح بر پنج نوع است سه نوع از اقسام حسن و دو
 نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن و خوبست و مذنبات و اقسام قبح مرتبت است
 و کبریت و بیان این تقسیم است که هر فعلی که مذمت و تنذیم بر فعلش مرتب نشود
 حسن گویند پس اگر بر ترکش مرتب شود و جب گویند و الا که بر فعلش مدح مرتب
 شود مذنب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مرتب شود قبیح گویند پس اگر مذم
 بر فعلش مرتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام
 را احکام شرعی نیز گویند بنا بر آنکه شرع مقرر کند یا کاشف آنها شود تا آنکه موجود آنها باشد

چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند با حکامیکه محتاج به کشف
 شرع باشد **فصل دوم** در نفی شرور و قباحت از وجب تعالی چون معلوم شد که عقل
 عالم است در حسن و قبح افعال باینکه هر فعل که حکم کند عقل بر قبح می متنع است
 صدور از وجب الوجود سبب آنکه وجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود
 غنا در علم قبح صدور قبح بلامرغ خواهد بود و ترجیح بلامرغ محالست و ایضا فاعل قبح
 از عالم قبح سیما بعدم حاجت بآن قبح است عقلا پس تجویز صدور قبح از وجب
 مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال آنکه متنع است ذم وجب عقلا بنحی
 که عقل بالفرضه جائز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه در
 مرتبت آنها شرور از وجب محال باشد و تقریر دلیل ادل بقیاس استثنائی
 آنکه اگر صدور قبح از وجب جائز بودی ترجیح بلامرغ جائز بودی لیکن ترجیح بلامرغ
 جائز نیست نتیجه ده که پس صدور قبح از وجب جائز نیست و تقریر دلیل دوم بقیاس
 استثنائی اگر صدور قبح از وجب جائز بودی ذم واجب جائز بودی لیکن ذم واجب
 متنع است عقلا نتیجه ده که پس صدور قبح از وجب متنع است عقلا و هم چنین کفر
 و معاصی قبح است عقلا پس متنع باشد که وجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر قبح
 کفر و معاصی باشد تعذیب بر آن قبح باشد عقلا و قبح از و صادر شود پس تعذیب
 کفار و فجار از و واقع تواند شد و چون تعذیب واقع نوازند و عید که خبر دادن
 است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور کذب از و محال
 و حال آنکه عید از و واقع شده پس محال باشد خلق کفر و معاصی از وجب الوجود
 تقوی این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از وجب جائز بودی و عید

در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر

و عید بر آن جائز نبود یکن و عید جائز است بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر
و محاصی از وجب جائز باشد و هم چنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده
کفر و محاصی نیز قبیح باشد پس جائز نیست که خدا یغالی اراده کفر کند از کافر و اراده محصیت
کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده طاعت کرده از عاصی مخلوبیت
خدا یغالی لازم نیاید چه خدا یغالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی با اراده کافر و
عاصی خواسته به بطریق جبر و حتم که اگر بطریق جبر و حتم خواسته و واقع نشدی
مغلوبیت و جبر لازم آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید **فصل سی و سی**
در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر باینکه افعال اختیار یه عباد سه مذاهب است
جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر مذاهب اشعری و تفویض مذاهب معتزله و امر
بین الامرین مذاهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید برنده را در فعل خود هیچ
اختیاری نیست بلکه فعل عید واقع است بخلق خدای و اراده وی بوسیاطت اراده
عید و گوید اراده عید مقارن فعلست باینکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل و اینم
را عنی مقارنت اراده فعل با بدون غلبت کس نام کرده و فرق میان فعل و
اختیاری و مضطاری چون حرکت مرتضی مجرد مقارنت اراده در اقل و عدم
مقارنت در ثانی کند و ظاهر است که اینم عنی مقارنت اراده با عدم غلبت
و قوع فعل بجز خلق خدا یغالی اراده را جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده
را در فعل خود مجبور داند و فساد اینم مذاهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف بیفایده
بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب متعین بودی چه ایجاد فعل و دوست
دیگری و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است و ایضا بالضروره معلوم است غلبت

و اینجاست که اشعری و معتزله
و حکما و جمهور علمای امامیه

اراده مادر فعل با اینکه که اگر نخواهیم بگویم بخواهش خود و اگر نخواهیم بگویم بعدم خواهش خود
و این ضرورت که هیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد و معزله گویند بنده مستقل است
در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده و جب در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده باشد
را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال هر چه خواهد کرد و هر چه
نخواهد کند بدون آنکه خواهش اراده وی در دست مستند بامری خارج از وی باشد
و این فی الواقع محض است یعنی خدا تعالی اراده فعل را بنده مفوض گردانیده و باو
و انکه گفته و این مذهب نیز باطل است چه خدای اعز است از آنکه از ذات موجود
تواند بشود بدون استناد باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظریست و دلیلش آنکه
چون ثابت شد بطلان ترجیح لامرتجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است
موجود فعل را از علت موجب و آن علت اگر ذات عباد باشد به احتیاج بافهام امر که
حادث شود و وقت فعل لازم آید امتناع تحکف فعل معین از بنده مادام موجودا
سابقا و لاحقا و این خلاف واقع است و اگر ذات عباد در علت فعل محتاج باشد
بعد و امری خارج از ذات پس عباد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلف است
پس تفویض و استقلال عباد باطل باشد و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد پس حق
امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرين وارد شده و بیان ایجاد ایشان
است که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عباد علت
قریه فعل است و اراده حق علت بعیده و می شرعی نظرا مقصود بر علت بعیده
گردانیده و معزلی نظر بعلت قریه آنها نمود قال تفویض گشته دخی است که نه
موقوف فعل موقوفست بمجموع ارادتين چنانکه عالم اهل بیت گفته لاجبر و لا تفویض

این مذهب باطل است

این مذهب باطل است

بل امرین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج
از ذات فاعل و آن امر اراده فاعلت و حدوث اراده مستندست بمجموع حوادثیکه
مستندند ب اراده حق تعالی بوجوب آنها سلسله جمیع حوادث الی الی بوجوب تعالی
و در توضیح شبهه عظیم است و آن چنانست که هرگاه وجوب اراده فعل مستند باشد بیکه
در معلول عید باشد بلکه مستند باشد بوجوب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان
ایجاد فعل عید بواسطه اراده که بعد در وقت قبل میت چه در هر دو صورت فعل خلف
تواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست که اینجاست
نه جبر و ایجاب هرگاه اختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد چه
در این صورت صادق است که بنده خواست و کرد بخوش خود و از آنیکه خواستش او
از او با اداء امری دیگر واجب شود فعل بعد ضرری در خواستش متضمن نیست بلکه ایجاب که
منافی اختیار است ایجاب است که نه با تضا یا فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب
نارم احرار را و یا ب اراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده ب اراده و جبر چنانکه
ندیم با شعریات و اما جبر آنست که فعل بخواستش و اراده عید موجود شود یعنی اراده
عید را مطلق در وجود فعل نباشد چنانکه شعری بآن فاعلیست چه در صورت صادق
نیست که بنده خواست و کرد بخوش خود و یا لا اقل بنده خواست و دیگری که بسبب
خواستش بنده و بمعنی لامحاله متضاد خواستش است که معنی اختیاری بودن فعل است پس
از وجوب مستند اراده موجب فعل بوجوب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابیکه لازم
آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باینست که یک مدخلیت اراده است
و دیگری بدون مدخلیت اراده اما درین سخن فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطرر است

صبر فاعل
و سایر کلمات
بواسطه اراده که

باین معنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نرزد و جود داعی فعل واجب شود که باراده خود را
 شود پس لامحاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوئیم لائس که در صورت اول فعل اضطرار
 باشد چه اضطراری آنست که بی بدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است اما
 صورت اولی چون بدخلیت اراده است اضطراری نیست و لائس که در صورت
 اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد
 نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نمیخواست و اراده نمیداشت نمیکرد و گویا
 نتوانسته باشد که اراده نمیشد باشد و در مفهوم قدرت محض نیست که اراده فعل
 نیز مقدور باشد بلکه قدرت فعل محض است و پس اگر گویند فرق چیست که در
 تعالی فعل در دست بنده ایچا کند یا خیری ایچا کند که نرزد و جود آن خیر بر بنده فعل
 واجب شود جواب گوئیم که فرق از زمین تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرده
 و در صورت دوم فعل را بنده خود باراده خود کرده و باین جهت که قوت و دفع
 این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمیتواند نکند که نشاء اعتراض
 اولت بر مردم متنبه است اینک باید مایل کرد که نمیتواند نکند که بسبب ایچا
 ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض و
 باشد غیر نمیتواند نکند که بسبب زیادتی خود ایشان بنده باشد هر کردن را مثالش
 اینکه کسی را حکم ایچا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنا بر عداوت قوت غضبی مثلاً
 بحرکت در آید و بغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از
 کشتن او و برین هر دو کس عداقت که نمیتواند نکند که کشند اما یکی بنا بر ایچای دیگری ملو
 و یکی بنا بر غلبه خویش خود مرگشتن را پس نیک مایل دین هر دو معنی کن و بهین که

تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمانست بانه و ایضا بر مردم شبهه است مفهوم در
شدن فعل نزد وجودی که منشاء اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی
آنکه شی علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شی علت معته وجوب یا شرط
وجوب باشد و علت فاعلیت وجوب نباشد کمرزات بنده لیکن با عدا شرط
مذکور یا بشرطیه می و مراد منی دوم است چه در این صورت داعی علت معته انبعاث
نحوهش است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبث شود لا محاله و خواهش فعل
و جب شود پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود باشد با عدا داعی که مستند است بملط
کثیره بوجوب الوجود پس چون علت معته که داعی باشد مستند است بوجوب الوجود
فعل معوض بر بنده نیست و چون علت فاعلیت فعل وجوب فعل مرد و عبد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و نیست من
امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیت وجوب فعل است مخلوق خدا
است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوئیم هر که فعل بنده
باین معنی مخلوق خدا داند قائل بجهربیت بلکه قول بجهربیت که فعل را بیواسطه بنده
مخلوق خدا داند اگر گویند که این معنی اگر چه جهربیت اما شریک است در مفسده با جبر
چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قیاس
خلق عصیانست در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تعادلی جواب گوئیم وقتی مثل او
باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات اما اگر خلق او بالذات برای
مصلحت باشد و مفسده عصیان از او بالعرض لازم آید هر آینه قبی لازم نیاید چنانکه در مسئله
شریایه با آنکه دفع شبهه جبر باین مقام باین نظر رسیده گمان دارم که بعد ازین انکار ازین

خلفی که در این
مقام است

وقتی در خاطر نماند انشاء الله العزیز و الحمد لله علی فضله فصل چهارم در دفع شبهه
 شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر در عالم کون و فساد و این شر در
 لامحاله ممکنند و واجب و ممکن را لابد است از علته و جمیع علل ممکنات منتهی است بوجوب
 الوجود پس لابد است انحاء سلسله علل شر و نیز بوجوب الوجود و علالاکله ثابت شد
 امتناع صد در شر از وجوب الوجود و بنا بر قوت این شبهه است که تنویه قائل شده
 بوجود اکین واجب الوجود یک فاعل خیر که یزدانش کویند و دیگری فاعل شر که اهرنش نام
 نهند و جواب این شبهه منع وجود شری است که من جمیع الوجود شر باشد و یا شرش
 غالب بود و بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود شر نیست که خیرش غالب باشد بر شر
 و بر صاحب شبهه است اثبات داده که شر مطلق یا غالب الشریه باشد و نحن فی
 در امانع من ذلک بلکه هر چه منظر شر بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیرش
 غالب باشد و هر گاه چنین باشد لابد است از ایجاب چیزی که شرش قلیل باشد و یا
 خیرش غالب باشد لان ترک وجود الخیر اکثر لاجل شر القلیل شر کثیر و از تکاسب
 اقل البقیین هر گاه از هر دو گیر نباشد قبیح نیست عقلاً و تحقیق آنکه وجود شر هر چند
 قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محالست اما هر گاه بالعرض باشد و به حیث خیرش
 بود محال نیست و جمیع مواردی که منظر شر است لامحاله ازین باب است پس نه لازم
 شود قول بحد اکین و نه لازم آید استناد شر و بالذات بوجوب الوجود و اما قضا
 و قدر آن نیز متشابه است شده بیانش نیست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل
 واقعت و اعمادیت مستفیض و البقیه متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای
 خدا متعالی و قدر می و از جمله حوادث افعال عباد است پس هر گاه بقضا و حکم خدا متعالی

و تقدیر خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر بحدی
 معنی وارد شده یک معنی خلق کافی قوله تعالی فقطضه من سبع سموات ای مخلقهن و قوله تعالی
 و قد سرینا افقواتهن ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت شده
 که افعال عباد مخلوق خداست نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام کافی قوله تعالی و قضی
 ربک ان لا تعبدوا الا انا کما ای واجب و قوله و قد سرنا بیدیک الموت ای الزمنا
 و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است و بر سیم بمعنی اعلام و تبیین کتوله
 تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض و قوله لا امل
 قد سرنا هامن الخبرین ای علمنا بذلك و کتبنا فی اللوح المحفوظ و این معنی صحیح است
 در جمیع حوادث حاصل این معنی علم واجب تعالی است و جمیع موجودات کلیه و جزئیه
 چنانکه مذکور حکماست در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی و
 قدر عبارت از علم تفصیلی جزئی و بنا بر این شکل از طریق علم دارد آید چه هرگاه علم واجب
 تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر انکار کفر بدست
 و از عاصی عصیان و حال آنکه علمش از نیست خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد
 و الا جمل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نتواند شد مقدور نیز نتواند بود و مجبور
 کفر و عصیان خواهند بود و جوابش آنست که علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم
 چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بجز نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد
 پس چون کافر مثلاً در لایزال اختیار کفر میکرد خدا تعالی بدلائل چنین دانست که اگر در حد
 ذات خود بخوشی میبود که اختیار ایمان میکرد هرگز آنینه مؤمنش میدانست پس علم واجب
 تعالی موجب کفر و کافر ایمان در مؤمن نبوده باشد و هم چنین در همه شیایار فضیلت

در بیان حکمت خدایتعالی افعال و اغراض محلل نیست
۵۳

در بیان حکمت خدایتعالی بدانکه افعال خدایتعالی را غرض نبودی هر آینه عبث بود
و صدور عبث ممنوع است از وجب الوجود چه وجب تعالی چون فاعل مختار است
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلامرجح بودی و این محال
و ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از ادحیال چنانکه گذشت پس
افعال خدایتعالی محلل است باغراض و چون محالست رجوع غرض بوی سبب آنکه
غنی مطلق است پس وجب است رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع
بنیز شود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس
اغراض الفعی عبارت است از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آنست که راجع
شود بنیز پس خدایتعالی حکیم است در افعال چه حکیم آنست که فعل بے مصلحت و حکمت نکند
و لغو و عبث از او صادر نشود و اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفی باشد راجع بنیز
لیکن ایصال نفع بنیز نفی باشد برای دی و لا اقل اولی باشد نظری بوی از عدش و الا
نظری بوی هیچ بجان نباشد و ترجیح بلامرجح لازم آید و هر گاه اولی باشد ایصال نفع
بنیز برای دی پس دی باین ایصال نفع بنیز کاسب اولویت می باشد برای خود پس
متکمل باشد بفعل خود و حال آنکه استکمال دی محالست چه هر متکمل ناقص باشد در حد
ذات خود و نقص بر او و نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم که ناسم ایصال نفع
اگر ادلی نظری نباشد ترجیح بلامرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت
باشد نظری بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بنیز ذات وجب تعالی است چنانکه ذات او
ذات است مقتضی ایصال نفع بنیز یا اگر فعل او نفع بنیز نیست صدور فعل از او
ترجیح بلامرجح میسر چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است که

نفع بغیر نیست باشد پس اگر باغرض نافع غیر نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی
چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس صد در چنین فعلی از دهر گزیده بلامرغ خواهد بود
و این محالست اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صد درش بلامرغ نخواهد بود چه محض
ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل
واجب ذات واجب است چه غایت است که داعی بآن عمل باشد بر فعل و
چیز که داعی واجب است بر فعل ذات واجب است که مقتضی ایصال نفع بغیر است
پس ذات و غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا
گفتم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که افعال
الهی مثل است بر دو طریق مجاز است در سبیل تشبیه فعل او بفعل ما یعنی فعل و تمت
بر چیزی که اگر آنچیز در فعل ما بیود غرض بیود چه نفع بغیر در افعال ما موجب تکلیف
برای ما پس در حقیقت غرض نباشد و در افعال واجب چون موجب تکالیف برای وی
نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه تشبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او
بر تشبیه و مجاز باشد این بود دفع این تشبیه و انشأه متمسک تشبیه مذکور شد
نفع غرض از فعل الهی کرده اند و از هر یک کس باز رسیده که دفع این تشبیه کرده باشد بلکه قوم
در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر آنکه ادلی نظر بفاعل باشد
مرتج فعل تواند شد و این بکاره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر
بفاعل مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجع نشود و مساوی تواند شد و اولویت
هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرتجع احد المتساویین بالنظر افعال
تواند شد و حکما متمسک باین تشبیه چنانچه نفعی قصد از واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند

نفع بغیر نیست
چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست

در بیان حسن تکلیف

۵۵

فعل فاعل مفعول
فعل فاعل مفعول

و جب تعالی فاعل المقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لاحماله متعلق
بچیزی شود که ادلی باشد نظر بفاعل در هیچ فعلی تواند بود که اولی باشد نظر بوجوب
الوجود و الامتسکال و جب لازم آید پس فعل و جب بقصد تواند بود و مراد اینست
از قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق
است و مستدلان ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد
پس مراد ایشان نیز نیست که مقصود بالذات و غایت در فعلی که ذات او است
نه فعلی امر که مثل باشد فعل بر آن مانند ایصال نفع بغير امارضی بالذات لازم
نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی
لازم نیست که نظر بر مرضی راجع باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بحسب صدور کاف
است و مزج نظر بصدد و لازم نیست که اولویت داشته باشد نظر بفاعل چه در حکم
ذات مزج کافیت و بالجملة فاعلیت بالرضا آنست که ذات مقتضی فعلی مثل
بر حرکت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی
فعلی باشد که آن فعل ازین حیثیت که مقتضای آن ذات است مثل حرکت
و مصلحت نباشد اگر چه از این حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتیست که مقتضی فعل
محکم است مثل حرکت و مصلحت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع
از حیثیت که مقتضای طبایعند مثل بر حکم و مصالح تواند بود چه طبایع را شوق
بالحکم و مصالح نیست اما از حیثیت که طبایع مقتضای ذات و جب الوجود اند که
مقتضی افعال محکم است لاحماله مثل است بر حکم و مصالح فصل ششم
در بیان حسن تکلیف بر آنکه تکلیف در لغت بمعنی بر شقت داشتن است و در عرف

از این جهت که مقتضای آن ذات است

شرع عبارت از دعوت الهی است مرعاد را با موثر سابقه دعوی مثل بر وعد و وعید
 و مراد از وعد وعده دادنت ثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادنت
 عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم و حراد از عقاب
 ضرر رسانیدن است از روی هانت و چون این معانی درستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین
 بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص
 آنست که عقل مستقل باشد در راکب جماعات حسن و قبح بدون استعانت بکشف
 شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از اینکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس
 هر چه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی عسم باشد و عقلی بمعنی
 اخص نباشد و هر چه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد پس آنرا که
 متفقند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلف اند و رایکه عقلی بمعنی اخص نیست
 یا نه و تکلیف برد کونه است که تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب و اجابات عقلیه
 و حرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوتیست الهی که حامل آن عقلست چنانکه شرع
 دعوتیست الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعی است از
 داخل و شرع عقلی است از خارج دوم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات
 شرعی و محرمات شرعی و شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع
 در تکلیف شرعی است یعنی عقل میباید حسن تکلیفات شرعی را بانه دعوی است که با
 عقل میباید حسن تکلیفات را اما بنظر نه بضرورت و دلیل حسن تکلیف آنست که نفس
 ناطقه حیرت و صاحب قوئهای مختلفه متضاده که عظیم آنها عقلست و شسوت
 که بیک مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است

و دیگر می‌توانیم محافطت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود و تحضی و
 نوعی انسانیت و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شجوت
 و بعضی از تدبیر تواند بود که طائفه دوم از قوی بر گردند بطائفه اولی با عانت قوت
 عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اینطائفه تصور شود و اقل مرتب امانت مذکور
 آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و دیر از غرض اصل وی باز ندارند و
 با جهل تدبیر مذکور طائفه اولی بر میگردند با عانت و خدمت ~~قوت عقلی~~ بطائفه
 دوم و همچنین که مکلف با تکلیف از غرض اصل خود باز ماند و از استحقاق جوار رب
 العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور
 است که غایت قوت عقلی است و غایت و غرض از قوت شجوت که
 موجب حفظ وجود و تعلقی است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میر
 شود تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بطرفی
 افراط و تفریط که یکی موجب اضرائع بر غرض قوت عقلی است و دیگری مود بقوت
 غرض مطلق آن خود که آن نیز بمنزله بقوت غرض قوت عقلیت و ضبط اندک و تفریط
 اکثر عقل نیست بلکه بوجه تمام و کمال مقدم بر عقل نیست و بلکه موقوفست به
 بتعریف الهی که تکلیف او امر و نهی متحقق نمائند که عبارت از آنست که
 تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از وجوب الوجود حسن باشد عقلاً بنا بر اشکال
 بر فایده عظیمه که بدون آن حاصل نمائند این بود بیان حسن تکلیف و بیان
 وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی العزیز و چون حسن
 تکلیف را دانستی بدانی که حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی را محبت

بصدور

ع
 یعنی از خداوند
 بایست که
 ۱۲

بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف بر و بعضی بکلف و بعضی بکلف اما آنچه رجعت به
بنفس تکلیف است که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل یا مکلف متبای فعل تواند
شد و آنچه راجع بنفس فعل است امکان فعلت چه تکلیف بحال فحیت عقلا و آنچه
رجعت بکلف علم است بحسن و قبح افعال یا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن کند
و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب از زیاده واقع نشود و آنچه رجعت
بکلف قدرت است بر فعل و علم او با مکان تحصیل علم کیفیت فعل چه تکلیف
عاجز از فعل عاجز از علم کیفیت فعل قبیح است عقلا **فصل هفتم** در
وجوب لطف بر خدا تعالی بدانکه قائلین بحسن عقل تکلیف قائلند بوجوب لطف
عقلا و لطف عبارتست از امر که مکلف بسبب آن امر نزدیک شود یا ترک
طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بجهتی که آن امر بر خدا نجات و مضطر بفعل
طاعت و اجتناب از معصیت نکند تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب
ثواب اختیار می بودن فعلت پس اگر مکلف ملجئ شود بکردن فعلی که مستند اختیار
مسلوب گردد و دلیل بوجوب لطف عقلا بر خدا تعالی آنست که وجه تعلل
تکلیف کرده مرعیه در بالفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست
اگر امثال او امر که طاعت عبارتست از او است و اتقاء از نواهی که مراد از ترک
معصیت است و الا تکلیف بیفایده و قبیح بودی چه فعل بیفایده قبیح است
عقلا چنانچه که نیست پس هرگاه مکلف داند و قادر باشد بر امر که بسبب او مکلف
نزدیک کرد با امثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امثال کند و اگر
آن امر نباشد و در شود از امثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری البته امثال نکند

پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارتست از آن تا حاصل
 شود غرض او از تکلیف و اگر کند امر مذکور را هر آینه منافض غرض خود باشد و نقص غرض
 از حکم قبیح است عقلا پس فعل لطف و حبیب عقلا پس اول بطریق شکل اول
 کو نیم ترک لطف نقص غرض است و نقص غرض قبیح نتیجه دیگر پس ترک لطف
 قبیح است و بعد از این بطریق قیاس تشنای کو نیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد
 فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه دیگر پس فعل لطف
 واجب است و هو المطلوب و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از
 جمله فعالیت است که موجود آن خدا تعالی است و حبیب است بر خدا تعالی ایجاد آن
 و اگر از جمله فعالیت است که ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر خدا تعالی
 اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف والا که اگر واجب
 گرداند آن فعل را بر مکلف هر آینه جائز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند و منجر
 شود ترک مکلف و نقص غرض لازم آید و اگر از جمله فعالیت است که از غیر خدا تعالی
 و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف یعنی که فعل مذکور لطف
 باشد و آن فعل علم بوجود و صدق لطف از فاعل و بی والا تکلیف بطریق لطف
 در معلوم الوجود نباشد نقص غرض خواهد بود **فصل هشتم** در بیان
 وجوب اصل بر خدا تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدا تعالی مبنی بر حکمت
 و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی نظریه به موجودات که نظام کل
 عبارت از آنست و یکی نظر به موجود بخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه
 چیزی که مقتضای مصلحت کل باشد و منافعی مصلحت جزو یا بر عکس واجب است

در بیان وجوب اصل بر خدا تعالی

تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جز و عقلا البته پس خلافت در اینکه آیا هر که ام از
 مصلحتین واجب است که برانم و جوه ممکنه باشد یا نه جمود فائین بحسن و قبح عقل
 بر مذہب اولند و جمود منکرین بر مذہب ثانی و حق مذہب اولست چه هر گاه
 مصلحت انم که اصل عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حال آنکه داعی بر وجود
 البته متحقق است چه اصل مصلحت و عیبت بوجود او پس هر آینه امساک اصل
 و افافاضه غیر اصل یا وجود آنکه ترجیح مرحومست قبیح نیز هست عقلا از بخت که
 ترک اصل است و اخذ غیر اصل و این مذموم است عقلا با نظر در پس بطریق
 فیاس استثناء گوئیم هر گاه ترک اصل قبیح باشد وجود اصل واجب باشد لیکن
 ترک اصل قبیح است نتیجه دیگر که پس وجود اصل واجب است پس معلوم شد
 که وجوب اصل تفاہمین و وجوب عنه نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه
 وجوب علیه نیز هست که محل نزاعست پس لازم نیاید اعراض که وجوب بسبب وجود
 عدم مانع وجوب بخیر لزوم وجود معلولت مرکت نامہ را و این وجوب عنه
 است نه بفتح استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و نیست محل نزاع
 و چون گفتیم که مقدم است اہد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت انم که اصل
 عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت
 جزو باشد و خواه نہ و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت انم کل نباشد نیز
 واجب است و اگر منافی مصلحت انم کل باشد واجب نیست پس منفع شد
 بسبب این از شبه منکرین مانند اینکه گویند اصل بحال کا فو مبتدئ تمام عمر با مرض
 و آفات آنست که در اصل مخلوق نکرد و یاد طفولیت بمیرد یا مصلوب الحقل باشد

مقتضای عقل است
 در وجوب اصل

در بیان وجوب اصل
 بر خدا تعالی

اینکه

نه اینکه بماند تا موجب خلود در زار گردد و هم چنین اصل بحال عباد آنست که در همه
وقت انبیاء و اولیاء موجود باشند و هرگز نمیزنند و این عباد در جمیع امور هستند
و البسی و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع الامر
انبیاء و اوصیاء است و البقی البسی و ذریت وی و وجه اندفاعش دانسته شد
چهارم در اثبات مستند اند بجموع امور که مستند اند بوجوب تعالی و اینست
اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسط و ساطر در وجود مستببات
بنابر مصلحت راجع بنظام کل است که نقص آن مصلحت برای مصلحت جز و بر تقدیر
تسلیم نتواند که و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منح است بلکه اصلح بحال کافر
مذکور البقی وی است تا در معرض استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود
در زار لازم نیاید مگر از سوراقتی که خودش هم چنین اصلح بحال عباد مکلفین نیست
که در بعضی اوقات انبیاء نباشند و اوصیاء نیز محقق نباشند تا سبب مجاهده
مردم گردد در تحصیل علوم دنییه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای را چنین
وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر عملی که متصور شود وجوب
باشد پس منفع شد این شبهه نیز که گویند مقدور است الهی غیر منسای است و
هر مرتبه که اصلح فرض کنی اصلح از ان ممکن است الی غیر القایه فیلزم ان لا یکن
آدیه الله ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آنست که عدم تناسل هم مقدور است
الهی بحسب امکان و ترتیب بحسب امکان و قوعی و این جمیع علیه است و وجوب
رعایت مصالح و انتفای مفاسد است که غیر منسای بحسب امکان ذاتی را متسای
بحسب امکان و قوعی ساخته پس هر اصلحی را نسلم که اصلح از ان ممکن الوقوع باشد

در بیان وجوب اصل بر خدا تعالی

یکی دیگر از شبهه باینست که گویند اگر اصل واجب باشد لازم آید که خدا تعالی
تفضل بر کسی کند نتواند کرد چه هر چه کند تادیه واجب باشد مانند رد و دیعت و حفظ
امانت پس لازم آید که خدا تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بیایات و
انجراح حاجات نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصل
کرده یا کند البته و تغیر واجب نتواند کرد و این شبهه از عظم شبهه این باب است
و جوایش آنست که استحقاق شکر بابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض
است چه برود واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد کند
چه قبیح عقلا آنست که کسی که کاری کند و خوب تواند کرد نکند و بد کند نه کار می داند
و نکند اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز منی بر مصلحت است و رعایت اصل نیز در او
معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در نسبت که ابتدا بر وجود اصل و جویش غیر مسلم
است بلکه تحقق وجوب اصل بعد از ابتدای وجود است و بیش تر آنست که پیش از راده
ایجاد امر که مستدعی صلیت باشد تحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر
مستدعی صلیت بعد از راده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و بالجملة راده ابتدای
ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافع استحقاق
شکر بودن مسلم نیست چه شکر نسبت مکر بر جمیل اختیار می دهنستیکه وجوب غنه منافع
اختیار نیست چه جای وجوب علیه که تصور نیست مگر بنا بر اختیار و ابطالان فائده
دعا و سؤال که بی لازم آید که دعا و سؤال از سبب مقتضیه مصلحت نباشد
لیکن از سبب مصلحت است چه گاه باشد که وجود سؤال غنه برای سائل مصلحت
نباشد پس رعایت اصل واجب شود و بسبب دعا مصلحت بهر سه در رعایت اصل واجب

باب بیستم در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است به وجوب بعثت انبیا
و تصدیق ایشان در کل جا و ابره من عند الله تعالی به تخصیص پیغمبر یا محمد بن عبد الله
صلی الله علیه و آله اجمین در نبی عبارت از انسان مبعوث از جانب خدا است
بعثت تبلیغ و امر و نواهی الهی به بندگان عظم از اینکه صاحب شریعتی علی حده باشد
یا نه و عظم از اینکه کتاب آسمانی با و نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از
طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل و امر و نواهی الهی در کتاب عبارتست از کلام
مجید الهی که جز بربل آورنده آن باشد نبی عظم از اینکه ربوبی یا برسانند لوحی نوشته آورده
باشد و یا آن کلام را جز بربل بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جز بربل عبارتست از
آنکه که آورنده پیغام الهی باشد به نبی یا نبی بنده کان برساند و رسول الهی بمعنی
نبی اطلاق می شود و گاهی تخصیص می یابد به پیغمبری که با او کتابی یا شریعتی علی حده
باشد و لفظ نبی بمعنی فاعل مشتق است بمعنی فاعل مشتق است از بنا بمعنی خبر
بنابرین که آورنده خبر است از جانب خدا یا بحال و یا از نبوت بمعنی رفعت بنا بر
اینکه رفیع الناس است و در یوقت فعل بمعنی مفعول یعنی رفیع گردانیده است
خدا یا بحال شان او را و درین باب چند فصل است **فصل اول** در بیان
حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیا شملت بر فوائد بسیار
اول تقویت عقل در احکامیکه مستقل است یا فتن آن دو تمسحیه کردن قاکاه
گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرایه حیات و بقای جاودانی و
سعادت دو جهانی است چه معرفت اگر چه عقیقه است لیکن عقول مردم بنا بر آنکه
در لذت جسمانی و شمول حسی حیوانیکه میل در غلبت بآن بالطبع غالبست برین

بجای بیست و یکم
در بیان حسن بعثت انبیاء
در صورت

فردرخته اند پنداری در خوانند و اینجا که حواس در وقت خواب دراک محسوسات نتوانند
 کرد عقل نیز با فردرختگی در لذات ادراک معقولات نتواند کرد پس دعوت انبیاء
 مرایشانرا از خواب غفلت بیدار میکردند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل منافع
 نتوانند سیوم دلالت کردن بچیزیکه نافعست از افعال و اخلاق مرفس مردم را
 و بچیزیکه نافعست از اغذیه و ادویه بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال
 و اخلاق که ضرر رسانیده است مرفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رسانیده است
 مرفس را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاء است چنانکه جمیع منافع و مضار
 نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر نیست مرفس را بمعرفت
 مضرت و منفعت غذا و دوا که تجربه و تجربه موقوفست بر روزمانی و مدتی که ممکن
 است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسیکه از جناب
 خداست تعالی عارف باشد بمضار و منافع بسیار و لهذا اول فردی از افراد انسان
 که خداست تعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم حفظ نوع انسانی و بیان آنست که انسان
 مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند به مدد و معاونت یکدیگر در
 امور معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ
 بجهت دفع عدو و مانند آن از امور صنایعیه که موقوفست بصناعت انسان
 و محتاجست به مدد آنها هر فردی از افراد انسان مقدمه سیح افرادی از افراد انسان
 به تنهایی نیست بالقوه بلکه موقوفست باجماع جماعی از مردم در مکانی که در آن
 مکان بهم نزدیک تواند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعات
 آنان شود تحصیل سباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکور است و انسان نیست

یعنی محتاجست به بودن در دین تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع
انسان محتاجست باجماع و معاشرت یکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معاشرت منطقی
و قوع جور و ظلم و هرج و مرجست که موجب اختلال امر اجتماع و فساد فائده آن
است پس لابد است از وجود عدل که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند
و عدل عبارتست از تنویر حقوق یعنی احقاق حق کسی بقدریکه مستحق آن باشد
به زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات حقوق غیر محصور است و ضبط هرگز
بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که
از آن قانونها و قاعده های کلیه استنباط جزئیات عدل و حقوق جزئیات
کرد و آن قوانین موقوفست به وضعی و قرار دهنده و آن واضح لایحا که شخصی
باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرار داده او کنند و هیچکس را یاری نتخلف
نیاشد پس لابد است که آن شخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن
و جزا کردن باشد تا همه مردم طوعاً و کرهاً انقیاد وی کنند و او امر و نواهی وی
در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلتی است بنعایت عظیم
که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس نبل آن بدگیری نتواند کرد پس لابد
است که صاحب آن منزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب
خدا تعالی تا دیگر را با وی در آن منزلت منازعت و مخالفت دعوی هم
و همچنین رسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصیتی از نبوت نیست که چنان
منزلی پس نبوت است اصحابی حفظ انسانرا بحق نبوتی و وجود پیغمبری
استمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که از پارتی و عتاب بر و اجتناب

و منسیات نباشد و خبر داشتن ثواب و عقاب مقرست در تکلیف
 بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات عقلیه ترک منسیات عقلیه و ایضا هیچ
 شرعی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه مقرر تکلیف است بتحرک تکالیف
 عقلیه نیز الاحاطه به نیست از جهت مشتمل باشد بر لطف و این فوائد خمس دلیل است
 بر حسن بعثت بنا بر شتمال بر فواید که حاصل تواند شد بدون بعثت و فائده خاص
 اغنی شتمال بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر
 وجوب تعالی چنانکه گذشت و چون احد وجهی شتمال بعثت بر لطف شتمال
 وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی بنا بر آنکه لطفست
 در تکالیف عقلیه **فصل دوم** در بیان وجوب عصمت انبیاء بدانکه هر
 از عصمت عزیزه است که متمنع باشد بآن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع
 داعیه گناه متمنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان عدالت
 است که عدالت بلکه است کسب که مانع باشد از صدور گناه نه منع از داعیه گناه
 و منع از گناه نیز هر دو اعملی باشند نه یکی پس وجود عدالت صدور گناه متمنع نباشد
 و با وجود عصمت صدور گناه متمنع باشد اگر چه قدرت بر گناه حاصل باشد چه تمام
 بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت
 نیست و عصمت لطفی است که خدا تعالی مخصوص ساخته بجماعتی که حصول غرض الهی
 وجود جماعت موقوف بوجود آن لطف مانند انبیاء چه غرض الهی از بعثت انبیاء
 تبلیغ است و فائده تبلیغ حاصل شود مگر حصول علم یقینی بصدق انبیاء و حصول علم
 یقینی موقوف بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوف بر عصمت

پس عصمت انبیاء واجب باشد به وجهی که آنکه عصمت لطفت مرانیا را در تبلیغ که
تکلیفی است مخصوص با ایشان چه لطف آنست که مقرب تکلف باشد با دای تکلیف
و عصمت نیز مقرب انبیاء است با دای تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوم آنکه عصمت
انبیاء لطف است مگر تکلفین را و تصدیق انبیاء که تکلیفی است مگر تکلفین بلکه با وجود
عصمت انبیاء تکلفین نزدیک شوند تصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه
بطریق شکل اول که بنیم عصمت انبیاء لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که
پس عصمت انبیاء واجب است سیوم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیاء
موقوف بقصمت انبیاء پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق
قیاس استثنائی که بنیم اگر عصمت انبیاء واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید
لیکن نقض غرض الهی مستنفع نیست نتیجه دهد که پس عصمت انبیاء واجب باشد و
چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که بتوثن ثابت شود جرم حاصل
شود که محصوم است پس طریق علم بتحقیق عصمت در بنی نبوت است و بدانکه
خلافت در اینک عصمت انبیاء از چه چیز واجب است از کذب تنها یا از غیر
کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره
خسیه یا غیر خسیه نیز و هر کدام عدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق
و وجوب عصمت انبیاء است مطلقا از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره و عمدا و سهوا
بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ و اما از
کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجود ابتلاء چه جواز صد در صد
مطلقا منافاتی ابتلاء است اما بعد البعثه فظاهرا و اما قبل البعثه حصول النفرة المانعة

عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی مقتضی گوئیم اگر صدور
 کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند
 شد نتیجه ده که پس صدور کذب در تبلیغ جائز نتواند بود و گوئیم اگر صدور کذب
 مطلقا از نبی جائز بودی اتباع واجب نبودى لیکن اتباع واجب است نتیجه ده
 که پس صدور کذب مطلقا جائز نیست و بطریق قیاسی بتدریج مفصل گوئیم اما ان یكون
 جائزا لکذب فی التبلیغ و اما ان یكون غیر التبلیغ حاصل کن غرض التبلیغ واجب المصالح منجبه
 که فلا یكون النبى جائرا لکذب فی التبلیغ و گوئیم اما ان یكون النبى واجب الاتباع و اما
 ان یكون جائرا لکذب مطلقا گفته واجب الاتباع نتیجه ده که فلا یكون النبى جائرا لکذب
 مطلقا و بدانکه چنانچه واجب است عصمت انبیاء از ذنوب واجب است تائید
 انبیاء از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات
 و ذات و او کفر آباء و اتمات و ذالت قبیله و بالجملة جمیع اموری که موجب
 تنفر طبایع باشد مانع از که ویدن مردم با و نشود و هم چنین واجب است انصاف
 و بصفات کمال و اخلاق حسنه و ثنائی جمیله و کرامت آباء و شرافت قبیله
 تا موجب رغبت مردم با و و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل بر این آنکه اگر منزله
 از عیوب و ذرایل مذکوره و متصف بصفات و فضائل موصوفه باشد
 هر آینه هست بانقیاد و کسی نگفتند بآن نزدیک و از مخالفت و درخواهند
 پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجب است بر خدا ایتعا
 پس بودن نبی بحیثیت مذکوره واجب باشد **فصل سیم** در طریق معرفت
 صدق نیز در دعوی نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منتهیست

در ظهور معجزه و معجزه امر است خارق عادت که مطابق دعوی باشد و لابد است
 که بیان کنیم معنی خرق عادت را بچینی که ممتاز شود از امور می که مانند باشد بخرق
 عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیز نجات و تهمل
 آنها پس گوئیم هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود خواه عدم لاحتمال او را
 سببی باشد از سبب چه خدا تعالی مصلحت درین دیده که خلق بسیار با سبب
 کند و این معنی اغنی خلق کردن بسیار با سبب عاده الله گویند و سبب بیکه خدا
 بجهت حدوث حوادث بر خالق تقدیر کرده بر سه گونه است سبب با رضیة تها و نه
 سبب با سوادیه تها و مرکب از سبب با رضیة و سبب با سوادیه تها و سبب با رضیة تها
 در طبائع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از غضائیات و سبب با سوادیه تها که عاده
 تاثیرش در بین عالم منحصر است در حرکات و اوضاع کواکب و افلاک و سبب
 مرکبه مرکب باشد از این هر دو قسم مثل آنکه گویند دوائی فلانی مثلا اگر در فلان است
 تناول کند فلان اثر کند و فلان اثر کند و الا نکند پس هر چه حادث شود در این عالم
 بسبب از اقسام شش مرتبه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث نشود بدون
 وساطت سببی از سبب مذکوره مرتبه بیرون از مجرای عادت باشد و عاده
 بر آن منخرق شود و خرق عادت عبارت از این باشد مثل شش قسم معلوم است
 بالضرورة که یکی از سبب مذکوره تواند بود پس خرق عادت باشد و هم چنین مجوی
 شجره سببی از سبب عادیه تواند بود چه سبب عادیه حرکت منحصر است بر اراده
 و طبیعت و قمر و شجره بالضرورة عادم اراده است و حرکت طبیعی یا بجهت طبیعت
 و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا بجهت یا دفع و مجوی شجره حرکت است و هیچ

قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و کاه باشد که امری حادث شود
بسبب آن سبب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر کمان کند که بلا سبب حادث شود
و مشتبّه شود بخرق عادت و نیز نجات و ظلمات ازین باب بود و کاه باشد که
در خیال در آید که چیزی حادث شود در خارج خیال نباشد و سحر و جادو ازین باب
بود پس احداث امری نه از راه سببی نه سبب عادیه خرق عادت باشد و اگر
مقررین بپنجوی نبوت یا امامت یا امریکه اختصاص بآن امر نباشد مگر از جانب
خدا تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد و کاه باشد که مقررین نباشد بدعوی
لیکن برعکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکنزه گویند چنانکه نقل شده از مسلمانان کذاب
که شنیدند بیناشدن اعوری باید دعوی حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم
و دعا کرد و بجهت اعوری فذسبت علیه الصیحه و دید فرعون راه باز شده در دریای مجت
موسی گفت من نیز مردور بر این طریق کنم فغشیهم الموجه فاغرقوا جمیعاً و دیگر
خلیل سلامت را برهم راد آتش گفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام کنم فحاج
ناصرا حرقت لحدید و خرق عادت را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت
ارباب گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس و انقراض بصره ساو
در شب مولود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و تظلیل غمامه و تسلیم اجمار بر او قبل از
بعثت و آنها لامحاله از معجزات آن سرور است و ارباب منحن انتظار بردن است که گویند
انتظار بعثت میبرد پس ارباب نیز در حکم مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت
مقررین بدعوی نبود آنرا اگر است گویند چنانکه کاهی از اولیا الله صدور می باید چنانکه
از مریم علیها سلام کمال علیه قوله تعالی کما دخل علیها ذکرنا المحراب جد غنم

سرفقا قال یخرج فی لیلة هذ اقالته هو من عند الله وچنانکه ماصف بن
برخیا کمال علیه قوله تعالی انا انبیک به قبل ان یوتی الیک طرفک و چون
کرامات اولیا مقرر بدعوی نیست مشتبیه میخیزد و چون صدورش بن از راه
اسباب عادی نیست با فرض کثرت از حد خرق عادت بدرزود و اما مثال سحر
و شعبده چون از راه اسباب عادی خفیه است اگر مقرر بدعوی هم باشد از مجزیه
ممتاز بود و علامت سحر و نظا روی است که عالمان آن فن محارضه وی توان کرد
بخلاف مجزیه که هر چند ساحران مثلاً ما میباشند در فن سحر محارضه وی توان کرد
چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سرش است که هر چه از راه اسباب
عادی است هر چند خفی باشد بتخلیم فراتوان گرفت و از عده محارضه آن بدو
آمد اما هر چه نه از راه اسباب عادی نبود از طریق علم و تعلم راه او توان دست
تا محارضه او توان کرد چه علم را ہی ندانند بغير از راه اسباب عادی و چون اسباب
عادی نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت مجزیه دانستی بدانکه دلالت مجزیه
بر صدق صاحب مجزیه بنا بر آنست که چون صدورش بمحض اراده حاصل آگهی
است بی واسطه اسباب عادی پس هرگاه مقارن دعوی شخصی شود مرتخص صا
از جانب آگهی مثل آن باشد که یک از مفرمان ملک از ملوک اذعان کند بجماعتی در
حضور ملک رسالت ملک اجماع ایشان و ایشان حجتی از او طلب کنند
مر صدق این دعوی را و او کوید حجت من نیست که ملک بخلاف عادت خود
سه مرتبه مثلاً بر خیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت
چنان کند هرگز نیشک نماند بجماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق

ملک امر از رسول را و اینحال بعینحال مقارنت معجزه است مرد دعوی نبوت را
اما بیان اینکه نبوت دعوی نبوت را برای بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی
نبوت ادعای خصوصی است موهمی کسی و عقل را هیچگونه اطلاعی با سبب آن
خصوصیت نیست تا استدلال یقینی بر دلیلی بر دلیلی منحصر شد طریق اثبات آن
در استدلال آنکه راه اثری مؤثر باشد و اثری که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که
خصوصی باشد آن مؤثر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او ماثل باشد
با آثار سایر افراد بشر و تمیز در اجتماع کمالات نیز چون استم است از نبوت دلالت
بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص تواند کرد و اثریست که مخصوص نبی
باشد من حیث النبوه و آن نتواند بود مگر معجزه مقرر نه بدعوی نبوت پس راه اثبات
نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر مأمین
عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف صلی الله علیه و آله چون در تنبیه
اثبات نبوت شخصی از اشخاصی را می ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزات
آن سرور بسیار برای مأموران سعادت او را که مان نبوت منحصر است در دو
معجزه یکی ظاهر بالعبین و دیگری ظاهر بالعبیه اما معجزه ظاهره بالعبین قرآن مجید است
و ظهور او نبوت اوست و تواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور
که اجتماع از کثرت بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند
و باید که خبر ایشان بشاهد حسی منتهی شود باینصورت که خود مشاهده کرده باشند و یا
شنیده باشند از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از
جماعتی دیگر که کلام تامل منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکور

باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مرتب طرف و واسطه
بالغ بحدی باشد که عقل تجویز کند در هیچ مرتبه نکند و الاحواله تواتر مفید علم قطعی است
چه علم مابلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و ختای و ملوک ناضیه مانند کینجرو و
افراسیاب و کتب مؤلفه مانند شفا و کشف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه
علم ما باین مورد قطعی است بحدیکه قابل تمسک نیست و هم چنین تواتر است بحدیکه
از احدی شک در و منقول نشده که محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت
کرده و دعوی خود را مقرون با تیان قرآن مجید ساخته و تحدی بان کرده یعنی در معرض
معارضه آن و آرد و جمیع بلغای کامل و زبلاغت و فصیحی بالغ در فصاحت را
از زبان کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در مال و مشو بهجایت عصبت
و جهال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیت بر تبه که کمالان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام
است با آنکه در همه قون کجالات و فضائل سر آمد و زائد بر کمالان جمیع اقوال نقل
شدند و کمالان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون علوم
عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقه و کسبیکه با هم جمع شود
بر حسب اتم و اکمل از احدی نخواهد بود و بلغای عرب جاهلیت تشرف و کمال سلیقه
در عربیت بودند و فنون علوم عربیت در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان
اسلام در نیت مدید در بلاغت و فصاحت بخشری از اشرار بلغای جاهلیت
نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متبحران کلام عرب از خطب و سائل
و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی شک و خلافی در معنی نقل نشده

و بلغای جاهلیت با اینمه قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود
و حقیقت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اتهام شدید در نفی امر پیغمبر صلی الله علیه و آله
در مقامات مختلفه در معرض محارضا با اقصا صوره و بعضی از سوره قرآن در آورده و پیچیدم
در برابر آن تیان بکلامیکه بکلام اذماعی ببالک عجم اشتباهی داشته باشد نیز توانستند
نمود و ظاهر است که اگر اتیان میکردند هر آینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار
عالم شایع میسود چه تو فرد داعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحاد
و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل شده حتی اینکه کلمات و ایه سیله کذاب
که ادعای نبوت مینمود و آنم خرافات را وحی منزل خود میدادند مثلی الفیل الفیل
ما وریک ما الفیل بزدن و نیای خرطوم طویل نقل شده و از تحدین قرآن در مقام
تحدی چیزی نقل نشده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثلی و لیدین بخیره از نهایت حد
و عداوت خود و بانها سنابید قوم خود شهبامی شست و فکر میکرد و تقریر
اموری چیده مینمود که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلماتی مینموده که شاید
در مقام تحدی بآنها تیان بآن تواند کرد و چون صبح قوم او بامید تمام بر در خانه او مجتمع
بشدند از نهایت همنوستی اظهار آن توانست نمودن نقلست که ولید روزی
بانس و رکشت در حالتیکه تلاوت سوره هم سجده مینمود بقوم خود رسیده گفت لقد
سمعت من یحیی انفا کلاما ما هو من کلام الانس و الجن ان لا یحلاوا و ان یحلاوا یحلاوا
و ان اعلم الله ان الله یحلا و ان الله یحلا و لا یحلی بجهنم تحقیق شنیدم از پیغمبر درین نحو
کلامی که نیت از کلام منس و جن برستیکه مرا نکلام را حلاوت بعبی است و حسن قبول
طرف برستیکه بالاش نتیجه دهنده است و پائینش نفع رساننده و برستیکه اذ فایق

و غالب شود و چیزی بر او فایده و غالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الویلد یعنی اهل
 بچش تولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد و قطع نظر از عدم نقل محارضة قرآن
 کرده ظاهر است که اگر محارضة میخوانستند که در هر آئینه محتاج بمقتله و محاربه نمیشدند
 و مقتله بسیوف را بر محارضة بجزوف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاک
 میرسیدند و حال آنکه تو از محاربات عظیمه و مقالات شدیدیه فیما بین آنقوم و اصحاب
 محمد صلی الله علیه و آله که موجب هلاک و افشای کافه ضنادید و اعیان آنقوم گردید
 او تو از جنگ ستم و افراسیاب گذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است
 بآن نیز حاصل است و چون محارضة قرآن نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند
 علم قطعی حاصل شد که قادر بر محارضة نبودند و چون تحدی بقرآن واقع شد و
 محارضة واقع نشد با کمال قدرت متحدین در محارضة اگر قرآن از جنس کلام بشر
 میبود بایستیکه مثل قصص و سوره از دمی آوردند پیش ثابت شد مگر بودن آن و اینکه
 قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلافت در میان علما که وجه اعجاز قرآن صیبت
 اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآنست لکنه الطبعه للعلیا من الفصاحه
 اللد حیة القصو من الیلة علی ما یفرغ فیها فیما العرب بسلیقه هم و علما الفیقه هم
 فی فن البیان و بعضی بر آنند که اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفت
 با اسلوب و نظم کلام عرب در اشعار و رسائل و خطب دارد موجب اعجاز قرآن
 شده و بعضی مجبوع امرین قائلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک
 جدا کونه سبب اعجاز نتواند شد و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خود شی
 صرف کرده هم متحدین را از محارضة قرآن مع قتل تمام علما و الکمل محتمل است

هو الاول و چون مجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق شکل اقل کو نیم محمد بن عبد الله
صلی الله علیه وآله وسلم دعوی نبوت کرده و اظهار مجزه قرآن نمود کما ثبت بالتواتر
و هر که دعوی نبوت کند و اظهار مجزه نماید پیغمبر است کما بینا ان المجزه ذالک علی صدق
صاحبانیم و هر که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم پیغمبر است و اما مجزه ظاهر
بالمعنی مجموع خوارق عادت است که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند
شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و مجی شجره و نبوع الادمین اصابعه و شباع
الخلق الكثير من الطعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم و الاسرار الی المسجد الاقصی و
العودج الی فوق السما و الی غیر ذلک مما یوفی الکتاب مسطور و فیما بین الناس مشهور
که هر یک باخبار احاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع
نزدیک بحدّ تواتر لیکن هیچیک بحدّ تواتر زنیده و قطعی نشده و اسرار و عروج
اگر چه اصل هر یک مقطوع است و در قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است بخبر
واحد تا قدری ترک میان مجموع منقولات باخبار احاد که متضمن است هر یک
مرکز مضمون اینجمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله وسلم ادعی النبوة
و اظهار المجزه پس خصوص مجزه مثل شق قمر و حنین جذع مثلا اگر چه منقول است
بخبر واحد اما اصل اظهار مجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات که نه
مضمون جمله مذکوره است منقول است تواتر و از نیجت کفایت که این مجزه است
ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی است و با الجملة علم ما بمضمون الجملة مانند علم ما است
بشجاعت رستم و عدالت کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از ذوالفایده رستم و
حکایات کسری و حاتم نیست مگر منقول خبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است

و معلوم است فکذا لک فیما نحن فیہ پس چون دعوی نبوت باظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتزاع مطلوب بیات شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ مل سابقه و ختم نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سایر انبیاء و سایر ائمت منه بقول او و بقراین منزل بر او ثابت شود و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه میبود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد در غایت و همین وضع است و آن چنانست که گفته اند اگر کت منوخ مستلزم مفسده بود پس اعمال و قبیح باشد و حال آنکه معمول بود و اگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح باشد و هرگاه رفع کت سابقه قبیح باشد کت موسی علیه السلام که ثابت بود با اتفاق مرفوع تواند شد و چون مرفوع تواند شد کت محمد صلی الله علیه و آله و سلم که نسخ او است ثابت تواند شد و جویش آنست که جنس و قبیح احکام و افعال تابع مصالح و مفاسد است مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که کت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد پس وجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ و اقصیه در ملل بسیارند پس نیز چه در توراتیه آمده که بر آدم و حوا کل ما در فی الارض حلال بود و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شد و هم چنین بر انبیائی متاخر از نوح و بسبب شدت فتنان علی الغر بعد از آنکه مباح بود تا خیر شدن بر نوح و جمیع بین الاختین حرام شد در کت موسی همچنانکه در کت ما بعد از ان حلال بود در تشریعت آدم و نوح و

هم چنین ضعیف است شبهه تا بیدلت موسی و آن چنان است که گفته اند یهود
 خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفت تمسکوا بالسبت ادا این را دادم که سبت
 باشد شریعت موسی ثابت باشد و جوابش آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه
 کسی اختلاق این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل بر این اینکه اگر این خبر
 نزد یهود ثابت میبود هر آئینه محتاج بآن با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکرد
 و اگر احتجاج بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیر که در میان
 یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تو از قوم یهود تا بران
 حضرت موسی متصل نیست بنا بر آنکه نجات نصره سیصال ایشان کرده بحدی که عدد
 تو از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تا ویش ظاهر است چه
 مراد آنست که مادیست شریعتی که باقیه معروف حاکم است باینکه در چنین قبوله
 تخصیص مراد است مانند آنکه کسی بعد از خود گوید لا ترک زیارتی ابد و ظاهر آنست
 که مراد مادیست یا ما کننا مجمتعین فی بلد و هم چنین اگر کسی بطریق و عطا
 بکسی گوید صل فی المسجد ادا ظاهر است که مراد نیست که مادیست **فصل**
پنجم در فضل انبیاء بر ملائکه بدانکه خلافت در اینکه بسیار افضلند از ملائکه یا
 ملائکه افضلند از انبیاء و محقق طوسی قدس سره اختیار مذاهب اقول کرده و مذاهب
 علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجماع است که ائمه
 طاهرين نیز افضلند از ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائلند با فضیلت انبیاء و جمهور
 معتزله و بعضی از علماء اشاعره قائل با فضیلت ملائکه اند و حق مذاهب اولست
 اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع بنا بر تخریج نفس

ناطقه و اگر جاهر مجرده نیز باشند خواه متعلق با اجسام و خواه غیر متعلق با اجسام کان
 ایضا که ملک بنا بر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه انسانیست پس هرگاه مذهب شود
 و کامل در قوتین نظری و عملی با وجود مضاد قوه عقلیه که دواعی شغوت و غضب
 و شواغل و اس ظاهره و باطنه باشد و با وجود احتیاج و بقهر و غلبه بر این امور
 مضاده و تجرد بالذات خود حاصل است پس لاحتماله افضل باشند چه مراد
 از فضیلت زیادتى استحقاق مدح و ثواب است و ظاهر است که در صورت
 قهر مضاد و عمل بمرضات و تکمیل ذات در علم و عمل کسب و اجتهاد استحقاق
 مذکور ضحافت خواهد بود نسبت بآنکه تضاد اصلا نباشد و کمالات همه فطری
 باشد و عبادت منحصر باشد در امثال و امریکه داعی بر مخالفت آن اصلا مستحق
 نیست چنانکه شان ملائکه است و اینکه بعضی از ملائکه مجرده که متعلق با اجسام نیز
 نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهت دیگر مثل قرب بسبب امن
 حیث الوجود و وسایط در حلیت اشرف باشند منافات با آنچه
 کفیم ندارد چه فضل غیر شرفست و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت
 قابل تصور و ترقی در مراتب وجود نیز است تواند بود که بمراتب وجود و کمال
 شرف ایشان نیز برسد و کمال شرف را با کمال فضل جمع کند بلکه از ایشان نیز
 در کرد و قابل فیض بواسطه گردد چنانکه در سبب محققین در شان پیغمبر
 صلی الله علیه و آله و سلم نیست و مرتبه خاتمیت مقتضی آن وحدیت لى
 مع الله وقت لا یصح فیہ تلك المقرب لانی مرسل منطبق بر آن تقریر دلیل
 بر نیطلب بطریق شکل اول آنست که گوئیم انبیاء را با وجود مانع حاصل است

اکمال ملائکه با عدم مانع و هر گاه با وجود مانع حاصل باشد کمال دیگری با عدم مانع
افضل است از آن دیگری پس انبیاء افضل باشند از ملائکه و هوالمطلوب و از
دلائل سمیه قرائنه بر مینطلب امر ملائکه است بسجود آدم و تعلیم آدم مر ملائکه را و
اصطفای خدایتعالی انبیاء را از جمله عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن چه ملائکه
مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح بودی و متمنع بودی صدور
آن از حکیم و معلّم بالضرورة افضل است از متعلّم و برکزمه افضل است از
باقی و مخالفین را نیز دلائل عقلیه و نقلیه هست بر تفصیل ملائکه بر نسب یا و آنچه
دلائل عقلیه نیست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالات اند بر نفوس ناطقه و
مفییض بالضرورة افضل است از متفییض و جو ائین است که مفییض کمالات
فی الحقیقه خدایتعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب فضیلت و واسطه
است تفییض مسلم نیست و اقوی دلائل نقلیه آیه علمه شدید القوی است چه مراد از
شدید القوی خبر نیل است پس هر گاه معلّم پیغمبر باشد افضل از او خواهد بود
جو ائین است که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است
و فضیلت مبتلع از مبتلع الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض
آنکه از امر بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر
خلافت الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول شود بر حقیقت خود باب
چهارم در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردنت بوجوب مخصوص
بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب مخصوص بودن امام و
انحصار امامت در ائمه اثنا عشر و وجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمه مهدی موعود است

و حق است و غایب است تا وقتی که مأذون شود بطور و مقصود از این باب در
 چند فصل مبین شود انشاء الله العزیز **فصل اول** در بیان معنی امامت و وجوب
 نصب امام بر خدا یا تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و
 دین بر سبیل خلیفه از پیغمبر و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلم است میان
 جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافتی در معنی امامت نیست بلکه خلاف در
 آنست که نصب نبی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقضای زمان نبوت
 واجب است یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است و یا بر تبت و وجوبش
 عقلیست یا همه طوائف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه
 بلکه بدعی امامت باشد خروج بر او را و محاربه با او واجب دانند باین سبب سوم
 بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند که نصب امام واجب است بر امت سعادت
 جمهور معزله و زیدیه بر آنند که واجب است بر تبت عقلا و بعضی بر آنند که واجب
 عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این قائلند
 و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است نصب امام بر خدا یا تعالی عقلا و تقریر
 دلیل بر مذاهب امامیه آنست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری
 موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز بسبب نهم نبوت نباشد و است
 همان مکلف باشند تکلیفات شرعیّه زیاده بر تکالیف عقلیه تخصیص کلیفاته
 که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند اقامت جمعه و سته
 سوره های بلاد اسلام و تجیز جوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین
 و امثال این که همه اینها سلام متفقند بر وجوب آن و لامحاله منظمه و قهر

فتن و آشوب و منازعه و محاصره و محاسده است هر آینه وجود امام بمنزه مذکور
 لطف است مگر کفین با و اگد و ابلیغ و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت
 لطف است در تکالیف عقلیه و در تکالیف عقلیه حکمیکه موجب وقوع فتن
 فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدایتعالی
 نصب امام بطریق اولی و اگد و ابلیغ واجب باشد بر خدایتعالی بلکه ضم نبوت از
 خدایتعالی قبیح است و جایز نیست باقیای تکلیف موقوفه ببل نبوت تقدیر
 کرده باشد و امریکه بل نبوت تواند بود نیست کرامات بمنزه مذکور و اعتراف
 که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطف دیگر بل او نبی
 و حالانکه میتوان بود که همه مکلفین محصور باشند و محتاج بامام نباشند و
 عصمت همه مردم بل امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضرورت
 که فرض مذکور نیست عاده و عجب حالتی است که این قوم قائل بوجود و محصور
 واحد را در هر زمان توینج و سرزنش بلکه کفر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم
 در زمان واحد نمایند فاعتبر و ایا اولی الا بصار و ایضا آنچه گفته اند که وجود
 امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفیده نباشد و مستواند بود که مفیده
 باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدایتعالی واجب نباشد
 و اینکه مفیده معلوم نباشد کافی نیست چه احتمال مفیده قارحیت در وجوب
 نصب امام ظاهر البطلان است چه امور متعلقه بامام بر دو نوع است دینی و دنیوی
 و مفیده نصب امام برای امور دینی معلوم الاستفاد است نه تنها غیر معلوم بوجود
 چه فساد در امور دنیویه معلوم است شرعاً و بچگونه ام از مفاسد شرعی بر وجود امام

در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدا یا بحالی

۸۳

مترتب نیست و این فرو ریت کسیر که عارف بمفاسد شرعیّه باشد و همه
مکلفیم بدینستن بمفاسد شرعیّه پس تواند بود که معلوم نباشد و بهمین معلوم است
انتقائی مفیده نصب امام در امور دنیویّه چه امور دنیویّه رجبت بمصالح و مضار
عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این مجموع معلوم است
مرکافه عقلا را و در این مجموع امری نیست که عقل او را مفیده دانند نظر نصب
امام بلکه عقل جازم است در اینکه سد مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود
سلطانی قاهر عادل چنانکه در فائده بخت گذشته و چون اینجمله استی
بطریق شکل اقل کو نیم نصب امام لطیف معلوم عدم المفاسد و هر لطف
معلوم عدم المفاسد و جب است بر خدا یا بحالی پس نصب امام و جب است
بر خدا یا بحالی و هو المطلوب اگر کو نید نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر
باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلائی لوائی اسلام و این نزد خدا واجب
چه تجویز کنید که امام غائب باشد و بر تقدیر حضور تصدی امر امامت نباشد
پس چگونه لطف تواند بود جواب کو نیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف
از اعدای و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود امام
با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلف معتقد باشد بوجود امام
و دانند که غیبت او بانقاعد او بسبب خوف است پس در هر ساعت تجویز کنند
زوال اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدی امر امامت را و
این معنی لامحاله موجب انزجار را و از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد
و بهمین چنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هرگاه قائل است بوجود نصب امام

انتقائی مفیده نصب امام در امور دنیویّه چه امور دنیویّه رجبت بمصالح و مضار
عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این مجموع معلوم است
مرکافه عقلا را و در این مجموع امری نیست که عقل او را مفیده دانند نظر نصب
امام بلکه عقل جازم است در اینکه سد مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود
سلطانی قاهر عادل چنانکه در فائده بخت گذشته و چون اینجمله استی
بطریق شکل اقل کو نیم نصب امام لطیف معلوم عدم المفاسد و هر لطف
معلوم عدم المفاسد و جب است بر خدا یا بحالی پس نصب امام و جب است
بر خدا یا بحالی و هو المطلوب اگر کو نید نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر
باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلائی لوائی اسلام و این نزد خدا واجب
چه تجویز کنید که امام غائب باشد و بر تقدیر حضور تصدی امر امامت نباشد
پس چگونه لطف تواند بود جواب کو نیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف
از اعدای و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود امام
با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلف معتقد باشد بوجود امام
و دانند که غیبت او بانقاعد او بسبب خوف است پس در هر ساعت تجویز کنند
زوال اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدی امر امامت را و
این معنی لامحاله موجب انزجار را و از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد
و بهمین چنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هرگاه قائل است بوجود نصب امام

قابل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قایل بوجوب
ایجادش باشد کافی نیست در انزهار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان
قابلیت تصرف در امور و نیست متراخی و مصلحتی است متناهی پس ثابت شد
که اصل وجود امام بجز نحویکه پیش لطف است غایتش حضورش و تصرف در
امورش بجز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از
جانب خدا پس آنچه واجب است بر خدا تعالی ایجاد امام است اما تصرف و انشور
در امور با اختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلائل است بر مذاهب
خود اجماع صحابه است بعد از ولایت پیغمبر و جوب تعیین امام حقیقی جعلوا ذلك
اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا کذا عقب
موت کل امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان است و همه کابر
علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشانست و در کتابهای حدیث خود
روایت کرده اند که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم وفات کرد ابو بکر خطبه خواند
و گفت ایها الناس من کان یحب محمد صلی الله علیه و آله فأت فمحل امامت و
من کان یحب رسوله فأت فمحل لایموت و گفت لابد است مر خلافت پیغمبر
اگر سیکه قایم بآن باشد پس نظر فمحل کنید در تعیین آنکس و پیش آرید رایهای
خود را و به بینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند
و گفتند هست گفتی لیکن باید که ما تامل و نظر کنیم و هیچکس نگفت که دروغ گفتی
ما را امامی و خلیفه در کار نیست پس اینمجمع اجماع صحابه پیش شد در وجوب تعیین امام
و هر که اندک هوشی یا فی الجملة انصافی جمیع باشد هر آینه از ائمه را این دلیل و

در این روایت برادر روشن خواهد شد هم حال این علما و هم حال این صحابه و هم حال
ابوبکر اما حال علما، بنا بر آنکه هرگاه حق تعالی بپسندد وجوب تعیین امام را تا باین نحایت
که اتم واجباتش دانند و عذر و دفن و تجمیع پیغمبر را با شتغال بان پذیرند و شنوند
پس چگونه نتوانستند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان نفرموده و لا اقل
امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر معجوش
نشده مگر برای تبلیغ و بیان احکام و خدا تعالی ویرا رحلت نفرموده مگر بعد از تمام
تبلیغ و اكمال دین بدلیل المیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الایة و
حال آنکه نمانده بود ادبی از آداب حق در باب خلا و حمام و شرب ماء و اکل طعام
که آنحضرت بیان نفرموده و از شاد بان کزده شفقت حق علیه و اما حال صحابه بنا بر
آنکه چگونه یارانی بودند و دوستان رانی مر پیغمبر را که دل دادشان و تاب آوردند
که پیغمبر خود را مرده و فنا شسته و دفن نکرده را بکشند و بنشینند و خطبه ابوبکر را
بشنوند و کوشش بکنند و سردر پی او بزنند که ایشان را بر ذابستقیفه بنی ساعده
نامشیت امر خلافت برای او کشند و اما حال ابوبکر بنا بر آنکه در حال مذکور با صحابه
شریک است بلکه غایب چگونه گفتگو نیست اینک هر که محد را میسرستید محد مرده
آیا تصور توان کرد که کسی باشد که زبانش همراهی کند در جانی که رئیس هی مرده
باشد که بیاران و قوم رئیس انجمنین سخن بگوید و یا در عالم کسی باشد که بقیع این
سخن نبرد لا و لکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشا و لا
یسمعون کفیه اند که تکیه غشاة برای تعظیم است یعنی غشاة عظمت هی غشاة اتعاش
عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجال است یعنی نخو استن که بنشیند

در بیان معنی لامت و وجوب ایام خود در تعالی

و نخواهند که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعالی و تجاہل پس
این قوم چشم حق برین بسته پوشیده اند و نخواهند که بگویند که ما با حق را
پیشند پس طبع از هر است این قوم باید برید و چشم آنها از ایشان باید برد
و اما حدیث اجماع میرزا اجماعیکه علیها و نباشد و بگویند پیغمبر در انبیا
و عباس ستم پیغمبر و اولاد وی را نباشند و اتقیای صحابه و بغیرضامن اهل ایمان
مانند سلمان بود و مقدار و مدینه و تمار پس در او نباشند آیا چه اعتبار داشته
باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاق
در اینکه جماعت مذکورین مشغول تخریب حضرت رسالت پناه بودند و بحاجت
عقد خلافت حاضر شدند آیا تحلف ایشان ترک اہم واجبات بود و این جماعت
در دین مثل دیگران نیستند و اگر خاطر ایشان صحیح بود که دیگران قیام با اہم
واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بصلح ایشان و
بمشورۃ با ایشان و یا لا اقل بآذن ایشان اقدام چنین امری نمودند و چون
ملاحظہ ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد
دیگر آنکه مقتضای این دلیل کہ عمدہ دلائل ایشانست کہ وجوب بمع اجماع
متحقق شدہ پس در وقت اجماع کہ هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچہ
مستند شدند کہ ترک اشتغال تخریب حضرت نمود مشغول تبعیین خلیفہ شدند
و اینرا اہم واجبات دانستند و قائل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند
و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیر کہ بعضی دیگر مستند باشند آن بمع
چہ چیز تواند بود اگر پیغمبر شنید و بودند کہ بعد از من مشغول تبعیین خلیفہ شوند

چرا نقل نکردند و اگر این نقل سعی می شود چه حاجت بود تمسک با جماعی که متحقق
نیست چنانکه دانستی و قطع نظر از همین امور کرده آنچه در مفهوم امامت
معتبر است با اتفاق ایشان همان مسکت و لازم ایشانست این خلیفه که پیغمبر
چهار گاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود کرده باشد و دیگری چگونه تعیین خلیفه بر او
او تواند کرد و اگر امام را کاری با پیغمبر و امر خلافت از او نبودی تا ایشان
هر که خواستندی دلائل خود دانستندی تعیین کردند می سخن در آن نبود
لیکن سخن در خلافت از پیغمبر است و تعلیق او که چگونه به تعیین او بای اذن
او صورت تواند بست و حال آنکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و شأن
او این بود که در ادنی غیبه که او را از ندیده رود میداد البته تعیین خلیفه از خود پس
باز مانند کان مدینه میکرد یا بشکری و سر ته که بجناب دشمن میفرستاد تعیین
و در داری میبود پس چگونه در وقت غلبه جو نیز کرد که جمیع ائمه از بیرون
و بی امیر را کند آیا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز
باشد و پدیده تعامی بر روی دانش و بینش فرد که آشته نبود قد بر دایا او
الاعتبار و امامت مذهب محترمه و زیدیه آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه
در ابطال مذهب اهل سنت کفیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و جانش بر ما
موقوف نیست به آنچه معقولست نصب امیری است و رئیس برای خود
اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشند و لهذا فرقی که فاعل شده است مستند
نصب رئیس بحجت خود لازم دانند امام هر گاه اثبات کردیم وجوب تعیین
امام و خلیفه را بر خدا تعالی و قبح اهل این امر را از خدا تعالی عقل فارغست

از نصب امیر و رئیس چه جای نصب خلیفه و امام فصل دوم
در وجوب عصمت و فضیلت امام و وجوب تنصیف از جانب خدا و رسول
علیه السلام بدانکه خلافت در وجوب عصمت امام امامیه بر آنست که عصمت امام
در وجوب است و دیگران بر آنست که وجوب نیست و حق وجوب عصمت است
چه هم چنانکه وجود امام لطفت عصمت امام نیز لطفت بلکه لطف بودن
امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که
موجب وقوع فتن و ظلم است در امر دین و دنیا و این منافای لطف است
لا محاله و ایضا غرض از نصب امام حصول و اطاعت و انقیاد است و هرگاه
معصوم نباشد و خطا و محصیت بر او روا باشد اطاعتش واجب نبود
بلکه مخالفش واجب شود و این منافض غرض است و ایضا امامت
خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار متخلف از او آید و چون متخلف است
و جب المعصمت است خلیفه نیز باید که وجب المعصمت باشد تا مامون باشد
از صد و امر که منافای خلافت باشد و یقین کار متخلف از او حاصل تواند شد
پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم آید
و مخالفش لازم شود و کار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت
و عدم حصول کار خلافت باطلست نتیجه ده که پس امام وجب است که معصوم
باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معصمت
که بقای شریعت با عدم نبوت موقوفست بجا فظی که معصوم باشد چه اگر
هیچیک از مکلفین معصوم نباشند لا محاله قوانین شریعت و کتابت

تواند بود که یکی فراموش یا اهل کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض
 فاسده در او راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تحریف
 باقی باشد و این متنوع است عقلایی و حسی است و در زمانی وجود معصومی که
 حافظ شریعت باشد از دال و حافظ کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف
 و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم که
 وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت
 واجب است پس وجود امام معصوم واجب است و هو المطلوب و چون وجوب
 عصمت ثابت شد بآنکه معتبرست عصمت از جمیع امور یک در عصمت انبیاء
 معتبر بود انچه کما بان کبیره و صغیره و کفر و سوء و خطا و اخلاق ذمیه و عیوب
 امراض مزمنه منفیه و ذنائب آباء و ائمهات و در ذات قبیله و عشیره و مانند
 اینها چه همه اینها موجب نفرت و عدم رغبت بطایع است که منافی وجوب
 اطاعت و انقیاد است و نقض غرض لازم آید و نیز وجوب است انصاف
 امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و ثناء پسندیده و علو نسبت طهارت مولد و
 آباء و ائمهات و شرافت قبیله و بالجملة نفوذ ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار
 این امور در امام داخل باشد نسبت به نبی صبی چون مبدء فیضان کمالات
 در مؤمنان و اهل اسلام پس همه بجای تلاطمه نبی باشند و اطاعت و انقیاد
 متعبد و مسلم بهر نحو که باشد در طایع مذکورست بخلاف امام چه مبدء کمالات
 رعیت دیگر می است انچه نبی و نیز بر نیت کمالات و فنون علوم و مکارم در
 اهل اسلام شایع و مردم روز بروز در شرافت و کرامت و علو منزلت و مرتبت

لا محاله بفرمایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد و داعیه معالی محور
عظیم نزد اطاعت و انقیاد امثال دیشباه بغایت دشوار تر پس لابد است که
امام در غایت نفوذ و یکا که باشد در استیحاء انواع کمالات و فنون فضائل تا
طبقات اشرف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توفیق
گردد و احدی را نیکی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گذشت و بپایه
دست که اگر چه اینغ اغنی اتصاف بکمالات مطلقا و زینت از نقایص
مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحدّه لیکن شک
نیست که اینغ نیز چون واجب است و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس
تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار اینغ را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنه
تعبیر پس عصمت کوئیم و غریبه مانع از حدوث داعیه و نسب مطلقا و موجب
انصاف بکمالات مطلقا و زینت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان
اثبات عصمت باینغ کوئیم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد
نزدیک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف
بودن امام بصفت مذکوره و لطف و حجب پس بودن امام بصفت مذکوره
و حجب و هو المطلوب و باز خلافت و راینکه واجب است که امام
افضل امت باشد یا نه مذہب اکثر است عدم و حجب است و مذہب
جمهور امانیه و حجب و حق و حجب فضیلت امام است بسبب آنکه تقدیم
مفضول بر فاضل و تقدیم احد التساوین بر افضل بران دیگر قبیح است
عقلا و صد و قبیح از خدا تعالی متغیر پس بطریق قیاس استثنائی کوئیم هرگاه

مفضول و اصل التماس و این قبیح باشد فضیلت امام واجب باشد چه امامت
 مستلزم است مرتقدم را لیکن مقدم حقیقت پس تا لحاق باشد و هو المطلوب
 بدانکه چون نصب امام واجب است بر خدا و تعالی پس وجوب است که مخصوص علیه
 باشد از جانب خدا و تعالی بسبب آنکه اگر خدا و تعالی کسی را امام کرده باشد و تقصیر
 بر او کند اگر چه ممکن است تحصیل علم با امام از راه نبوت عصمت که بدلیل ثابت
 شود لیکن چون تحقیق عصمت مخفی است و محتاج بنص بدلیل پس اگر فرض واقع
 شود غلب اینست که عتبات دلیل غافل شوند و اجمال نظر کنند و راهی با امام
 حق پیدا کنند و گمراه گردند بخلاف اینکه فرض واقع شود چه فرض امر است ظاهر و عفت
 از او دلیل تحقیق کرد و در عوض و تعاقب و تعاضد که آنرا چاره نتوان کرد پس وجود نص
 لطیف است عظیم برای تکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده با ضرر و
 پس فحیت که از خدا و تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او متعین نصیص امام
 واجب باشد بر خدا و تعالی پس بطریق شکل اول کو تیم نصیص بر امام لطف است
 در معرفت امام و لطف بر خدا و واجب نتیجه دهد که پس نصیص بر امام بر خدا واجب
 باشد پس هرگاه نصیص از جانب خدا صادر شود فحیت که پیغمبر تبلیغ آن نکند
 پس اظهار نصیص و تبلیغ آن پیغمبر نیز واجب باشد پس نصیص بر امام بریل
 و وجوب واقع شده باشد و اگر بعضی مخفی باشد بسبب قصیر است باشد که مخفی
 آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البته صادر شده متعین است
 که صادر شده باشد و آنچه واجب است بر امت یعنی رسانیدن نصی که پیغمبر
 با ایشان رسیده باشد بدیگران و واجب است بر امت بنا بر آنکه جمیع امت

مخصوص نیستند پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم
 نگذرد پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر میشد هر آینه ظاهر میبود و باین سبب
 و محایبه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت محتاج به حجت
 نمی شدند و وجه بطلان ظاهر است چه محایبه همه مخصوص نبودند بالاتفاق و حال آنکه
 خلافت و سلطنت منزه است عظیم که همه کس را سوا می آن است بعضی برای نفس خود
 و بعضی برای آئین که نفع از او را و بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی نبوت
 با و یا بسلسله او یا بفرزندان او یکسکه استغناء از او بشیر ممکن باشد تواند رسید و
 بسا اتقایی متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امر یک اندک بغرض نفسانی یا
 جاهی یا مالی در او باشند نمیبخوانند که شست پس چه حجب از جماعتیکه ظاهر از حال ایشان
 است که از اسلام و ایمان در نهشته و نفهمیده بودند سوا می صحت نظام ملک
 و نظام امور دنیوی و از نبوت تصور نگرفته بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و
 لهذا بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان آن نظام اعتراضات بر
 حضرت رسالت صمد در می یافت و اینمغ را غمخواری و دو تنخواهی نام میکردند
 و بسیار میبود که او امر و نواهی آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی
 قبح در سیر و احوال محایبه پوشیده است که آنجا است اخفای نص کنند بسبب
 طبع در خلافت که عظیم مرتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و
 همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهل کسند و غافل و رزنده همه بنا بر غرضیکه
 مذکور شد بلکه نزد آباء است شده که اصل قبول اسلام بعضی از نظامه نبود مگر بسبب
 طبع در خلافت و بالجمله هرگاه دلیل قطعی ثابت شد وجوب صدور نص پیش از آن

بچنین احتمال که اگر می بود صحابه پنجاه نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیت
و یا از نسیانیت و عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نتوان کرد **فصل سیم**
در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد
و جوب عصمت امام و وجوب وجود نفس بر امام و وجوب فضیلت امام از سایر
ناس پس بدانکه طریق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن شود چون این روشنی
بدانکه خلافت در اینک امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم کیست
جمهور اهل بیت بر آنند که ابوبکر است و قلیع بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند
که علی ابن ابیطالب است علیه الصلوٰه و السلام و حق مذہب شیعه است
بهر سه طریق اما طریق عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب
تحقق عصمت در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی از صحابه پیغمبر
پس وجوب است تحقق عصمت در علی و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی و وجوب
وجود است و هذا خلف و اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ص
و دلیلش آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که ما اصطلاح کردیم
بودن امام را از اشرف قبائل پس بیرون رفتن از مظنه تحقق عصمت جمیع
صحابه که از غیر قبایله قریشند خواه دقتی کافر بوده باشند خواه نه و چون اعتبار
کردیم اوصاف بصفات کمال و زهبت از تقایص امطلقا پس پرورشند
احتمال عصمت اردال و ادبش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالت
و اطفال قبایله قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبق باشند بکفر خواه نه و باقی نه
اعیان و اشرف قریش که جماعته اند محدوده و معلومه الاحوال و اینجاست نیز

بر تقدیر اجتماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیه پیر و نرغند بنا بر سبقت کفر
 چه همه اجتماع در میدانعت میجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و
 کحولت پس در همه اجتماع کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابی طالب
 علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین
 همه بر آنند که از ذکوراقل کسیکه شرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و باطل
 بیک بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبح بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم
 قطعی عادی جمیع اینها حاصل است پس در آنحضرت سبقت کفر متحقق نشده چنانکه
 در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در انصاف بحکامات و تنزه از نقائص
 مطلقا در همه چنین اگر میت اباد و اتهاات و اشرقت قبیل و نسب در آنحضرت
 در پیش بکسان از کتاب و سنن است پس در آنحضرت هیچگونه مانع از تحقق
 عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحققست
 پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است
 پس ذات مقدس او متعین باشد از برای امامت پس آنحضرت امام باشد یقین
 پس بطریق شکل اقل کو نیم امام واجب العصمت است و در جب العصمت از
 صحابه منحصر است در علی علیه السلام و هو المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت
 در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل را بر اثبات امامت آنحضرت از راه
 عصمت بر مانی شد و اگر بمحذور اتفاق بر عدم عصمت غیر گفته اند که دلیل حد
 شود و مفید اسکات خصم پیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم امامت
 بر عدم واقع کند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است

چه جمیع امت متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم باطل است و یا ابوبکر
و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت
از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامت است متفی است از ابوبکر و
عباس بنی بر سبقتی کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
بنا بر اتفاق شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی امام باشد
تقریر دیگر و دلیل اجماع مرتب را است که جمیع امت مجتمعند در دو قول یک قول بوجوب
عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که قائل است
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی و هر که قائل نیست بامامت
علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب
عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق
اجماع مرتب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
واجب باشد عصمت در امام واجب است امامت علی لا متناع خرق اجماع
المرتب لیکن عصمت در امام واجب است نتیجه دهد که پس امامت علی واجب
و هو المطلوب و اما طریقه نقیض بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نفس امام و
وجود نفس متحقق است در شان علی علیه السلام و نفس بند کونه است یکی ظاهر
الدلالة علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال و ایقسم ان نفس جمیع گویند و دوم
غیر ظاهر الدلالة محتاج بالاستدلال و ایقسم ان نفس خفی گویند ان نفس جمعی مثل آنکه پیغمبر

گفت که علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعد منی گفت سلوا علی بابکم
المؤمنین و گفت مر علی را کائنات الخلیفه بعدی و گفت در حالتیکه و
مبارک علی را گرفته بوده اند خلیفتی فیکم من بعدی فاستمضوا له و
اطیعوا و مثل آنکه جمیع کرد و را اهل بیعت مرئی عبدالمطلب را و گفت هر که را هم از
شما که بیعت کند با من و وزیر من بشد پس او برادر منست و وصی خلیفه من است
بعد از من و هیچیک مبايعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقیق این نصوص
تو است نزد شیعه چه حدیثی است که در این شیعہ بلاشک در هر زمان آنقد بود
که احتمال آن تواند بود که کمتر از عدد تو است و بیشتر و هیچ وقتی از اوقات و هر
انجاعت نقل کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل انصاف حضرت پیغمبر صلی الله
علیه و آله و سلم و اینم ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس
اجماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده
بدون موطنه و موضوعه با هم و این بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند و مستنسخ
بجس عادت اتفاق افتادن کذب مثل انجاعت کثیره را بدون داعی و
باعث بر آن و این بخلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق داعی همه تواند
بود بر نقل خبر و یا آنست که موضوعه و تمسید کرده اند با هم در نقل این نصوص و این
متمنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان اکثر متابعان الیاد بودند و منتشر
در اقطار و بیکانند از هم و سوجه میان این نوع جماعت یا باجماع همه خواهد بود
در مکان واحد و این محالست و در هیچ وقت واقع نشد چه اگر واقع می شد متمنع
بود عاده پنهان ماندنش و نقل نکردن هیچکس مر آنرا و حال آنکه مخالفین شیعه

در هر وقت اضعا فاضاعفه بودند و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت ستم و تفتیش
 حال انطا ئفه یا بنا بر حسب نبی یا بنا بر خوش آمدن ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و مع
 است که احدی نقل کرده اجماع مذکور را و یا مواضعه بجماعت بکاتبه و مرسله خواهد بود
 و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیکدیگر زیاده بر تباعد بلا صیح تواند بود بکلم عرف
 و عاده بر تقدیر و وقوع مخفی تواند بود چنانکه دستنی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مرسل
 باعث برای نوع امور عظیمه یا غیبت در دین ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کتب
 محالست و یا غیبت در دنیا و آن نیز عادت مختصت چه مرکز جماعتی که شیعه بر
 یمن یا ایشان صاحب دنیا بودند که طمع و غیبت در آن توانگر و همچنین صاحب
 شوکتی نبودند که بنا بر خوف و رعیت شیعه از ایشان اقدام چنین امری توان نمود بلکه
 واقع عکس این بود اعمی همیشه دشمنان بجماعت صاحبان دنیا و دولت شوکت
 بودند و بخواهند داشت که بخوش آمدن آنها اینطا ئفه شیعه نیز ترک نقل نصوص را ایشان
 و فضائل ایشان کنند و بپنجه اغنی استفا غیبت در دین و دنیا باعث نتواند بود
 بر نقل نصوص مذکوره بدون موضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور می بود
 بی موضعه اتفاق در نقل ممکن میبود و آنطبع جاری مجرای موضعه می شد اما با استغای
 آن چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه کفیم در نهایت وضوحست بحد الله و فضله اگر گویند
 که این نصوص اگر متواتر میبود بایستی علم یا نبیا چون علم یا میبود و چه و چه و چون علم یا
 بوجوب صلوة و صیام و غیر ذلک من اکان الشریع جواب گوینیم که تساوی علمین و تفتیش
 لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست بلکه تخلف فی
 است و اکثر اصحاب را بر آنند که کسی است و حق نیست که هر دو قسم نتواند بود و بر تقدیر

مع
نقل از

تسلی تفاوت مکرر است چه گاه باشد که خبر منقول شود از خلاف معتقد جمعی باشد پس جماعت
علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف بر خلوص این عقاید بنفیس آن علم است حال آنکه
التقصیر گاه باشد که تکذیب جماعت موجب آن شود که دیگران را نیز توفیقی لازم شود چه
بنابرین علم حاصل نشود یا در حاصل شود و بر تقدیر که حاصل شود مانند علم باشد که در طریق
ومی مورد مذکور عارض نشود مانند علم سلبان بعیده و وقایع ماضیه و امانت خطی از قرآن
مانند قوله تعالى انا لله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون
الزکوة و هم راکعون یعنی نیست ولی شما که خدا و رسول و مؤمنانیکه نماز کنند و در رکعت
رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که تا کلمه حضرت ولی یعنی متصرف
در امور میخیزد دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب ناصر مناصب نیست اعموم جمیع الامت با لای
و تصف باوصاف مذکوره مخیر دان صدقه و حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام
پس مضمون آنست که علی علیه السلام متصرف در امور است پس آنکه خدا و رسول دیگر
نیست نیست مراد از نص بانست چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور و بر وجه
استحقاق و مانند قوله تعالى و کونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین
و عصمت منحصرا در قوله تعالى اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم
چه مراد از اولی الامر نیستند مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغير معصوم است
لطفتی و تفویض خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی
علیه السلام انت منی بمنزله هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان
دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بنو حنیف مرتب با و زانست موسی بنی
از بنی اسرائیل و از جمله مرتب با و زانست موسی بن بود که مقرر فی الطاعة بود و متصرف

در امور جمعی
نقل از

در امور

در امورش و خلیفه اش در رفتن به قیامت پس این مرتبت نیز ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم و این مرتبت نیست که امامت و مثل قوله صلوات الله علیه و آله و سلم
در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود با جماع مردم
بنماز جماعت پس فرمود از جهازهای شتران شبیه منبر ساختند و بر بالای آن برآمد خطبه
اداکر و پس روی مردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم آیا من ولی نیستم پس
در امور شما از انفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع
بر کلام اول فمن کنتم مولاه فاعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
و انصر من نصره و اخذل من خذله و انشأ پس هر که من مولای او و من علی مولای او
خدا یا دوست دارد و دوست علی یا دشمن دارد دشمن علی یا و نصرت کن ناصر علی یا و کلام
و آنگاه رنده علی را بیان دلالتش آنست که هر که از انک و قوفی در فهم کلام عربی باشد
و آنکه مراد از مولی تواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود اعنی اولی بقصر در
بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این کلام
نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمه الله علیه در کتاب قصص و نقل کرده که این
حدیث از محمد بن مخلفین طبری به نقاد طریق متجانی نقل کرده و ابن عمده بصدد و پنج
طریق و دیگری بصدد و بیست و پنج طریق و فرمود که لهری وافی الشریحه اخبار متفق
الکوطر امانت پس اگر این حدیث صحیح باشد شیخ حدیث صحیح تواند بود استی کلامه رحمه الله علیه و سلم
پس منع صحت و توازن خبر چنانکه بسیاری از متکلمان اهل سنت کرده اند چه در رکعت
دویمه باشد و چنان نیست که بچهارگان نهسته کرده باشند چنانچه ارباب استی از آن
ایراد منعی در منع صحت خبر با وجود اینهمه کاکت اجابت اولیست از منع بودن مولی بینه

اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اولی مشربکم تعجبی است و دودم لشعرا از
نفسیکه داین هامن ذاک و لاطرقه فضلیت بنابر آنکه چون ثابت شده و خوب
فضلیت امام از عتیت و علی افضل بود از جمیع صحابه پس امام تواند بود که علی اما اینکه علی
افضل بود بنابر آنکه فضل نیست که جهات فضل درو بیشتر بود و جهات فضل در علی
بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد افضل
باتفاق استحقاق حجت و ثواب و مراد از جهات فضل امور است که بسبب آن
استحقاق روح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خاصیت یا داخله و داخله یا کمالات
نفسانیت و یا اعمال مانی و جمیع این امور در علی بیشتر است بدشبهه اخا جیه و آن امور
که راجع شود به نسب یا بسبب و راجع بسبب یا وصلت و دامادی است و یا تربیت یا
شاکردمی یا نسب و آن در علی پیغمبر بودست بر پیغمبر را و ظاهر است که پیغمبر مثل
ابوطالب بودن نه چون پیغمبر مثل عباس بودست چه ابوطالب بهتر از عباس بود و
قریب تر از او بخلاف اعمام دیگر بسبب آنکه با عبد الله از یک مادر بود و بخلاف اعمام غیر
و شفقت و تربیت و اهتمام و جمیع امور حضرت رسالت که از ابوطالب ظاهر شد
بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیره بود و همین است که ابوطالب در حیوة بود
حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و با عانت بیکان مکان بنابر آنکه در کفایت احتیاج
ابوطالب در حصص حصین بود و احدی را یاری آن نبود که دست تعدی آنحضرت دراز
تواند کرد و اینهمه در فایده ظهور است و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی
مثل فاطمه زهرا صلوة الله علیها که باتفاق سیده نساء عالمی است و سرور زنان
اهل جهان از عائشه پرسیدند که محبوبترین نساء که بودند پیغمبر گفت فاطمه که تقدیر مردن

گفت علی نه چون دالمیت بدختر دیگر دالم تربیت پیغمبر علی را دشنا کردی علی مرتضی
نه هست که با هیچ تربیتی دشنا کردی قیاس تو انگر در ج علی در اوان صغر و حجر تربیت و شفقت
آکسر و بود و آنسر در کمال شفقت با او و در زمان کبر ما ذون بود بدخول در خانه آنحضرت
در هر وقتیکه خواهد و آنحضرت در کمال اہتمام تعلیم او و کاہی که عابدی میکرد آنحضرت خود بخاطر
علی دخل میشد و او را با سار حقائق منزله مطلق میساخت و دیگر انرا یا برای آن نبود که وقتی
حضرت پیرون ہم می آمد ہر گاہ خواهند سنوالی توانند کرد و اگر منجوست کہ مجموعی علوم
کنند منتظر می بودند تا عوالبی بایکجا نہ داخل میشد و سوال میکرد پس ایشان نیز مستحق
مینمودند و جمیع این امور در نہایت ظہور است و مخفی نمایند کہ امور خارجہ نسبت بہ سببہ
اکبری و فضل در استحقاق روح و ثواب تواند بود کہ کس بلیاقت آن امور بر آید و کار نمی کند
کہ نہ نک نسبت یا سبب باشد پس لامحالہ دخل در تحت اختیار شود و موجب استحقاق
نہ کور تواند شد و اما کمالات نفسانی بر اصدی پوشیدہ نیست کہ علی علم الناس است
بعد از حضرت رسالت و حقائق و معارف بر متبعان پوشیدہ نیست کہ آنچه
از حقائق و اسرار ملک و ملکوت و لواحق انوار اسوت و لاہوت از چہ ہر فقرہ
از خطب پنج البلاغہ موجزن است نہ کند نظر حکامی اولین بآن رسیدہ و نہ
دیدہ مکاشفہ مشایخ متاخرین نظیر آن دیدہ و آنقدر از علم توحید و اشارات
تزیہ و تجرید نظر بہ کہ در فحادی کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت مندرجست
نہ عباراتی محیط آن شود و نہ اشارت و فایان کند نقلست کہ یک از علمای یہود بہ آنحضرت
گذشت در حالیکہ با جماعتی از صحابہ کرام منور و پیروئی طلائع سائن فصاحت
بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد گفت انواتک تعلمت الفلسفہ لکان بکون

یكون منك شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آئینه ترا شانی
عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفہ یعنی مراد تو از فلسفه چیست ایس من
اعتدل طباعہ صفا مزاجہ ومن صفا مزاجہ قوی اثر النفس فیہ ومن قوی
اثر النفس فیہ سما الی ما یرتقیہ ومن سما الی ما یرتقیہ فقد تخلق بالخلق
النفسانیة ومن تخلق بالخلق النفسانیة فقد صار موجودا بما هو
الانسان دون ان يكون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب
الملکی المصوری ولس لیس لیس هذا الخایة یعنی آیا نیست که هر که محتمل
طبیعتش صافیت مزاجش و هر که صافیت مزاجش قویست اثر نفس ناطقه در او
و هر که قویست اثر نفس ناطقه در او برآمده است بر چیزی که او را بلند میکرد و اندو مراد از آن
علم مطابق موجود است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند کردن اندین
رسانیدنست بر مرتبه عقل سفاد که غایت کمال قوه نظریست و هر که برآمد بر آنچه او را
بلند میکرد و اندیش خلقت باخلاق نفسانی و این اشاره به تہذیب اخلاقت که غایت قوه
عملی است و هر گاه تخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است با ما هو انسان نیز
موجود باشد با ما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره بآنست که انسان با دام که
بحکم شہوت و غضب و سایر قوای حس حیوان کار کند و این احکام بر او غالب باشد
لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هر گاه اثر جوهر مختص با انسان که نفس ناطقه مجرب است
بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای جمائی همه تابع عقل گردد و افعال
واعمال جمائش نیز همه افعال عقلی شود و در آنوقت موجود شود با ما هو انسان یعنی
بوجود یک مخصوص بچون نیست پس هر گاه موجود شود با ما هو انسان و بیرون شود از وجود

شترک جوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم مجرب است و مرتبه
وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم صورت بلا ماده پس غایب باشد و او را عاقل
و مطلبی در ایام تربیت چه غایت مرتبه کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است حاصل شده
عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود او استعمال داده و لیس دایم عباداً و قریه پس بود
بچهاره حیرتش بر حیرت افزوده گفت الله اکبر یا بنی ابطالب لقد نطق
بالفلسفه جمیعاً ای هذا الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی
از علمای یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این
گفت آری یهودی گفت ما در توره خوانده ایم که خلفای انبیاء اعلم ام میباشند پس
خبر ده مرا که خدا تعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در آسمانست
بر عرض یهودی گفت پس زمین خالی است از او و او در مکانی دون مکانی باشد ابو بکر
گفت این کلام ز نادق است در شوازمین و الا کبرنت بنیم پس یهودی استمر که انما
بر سلام روان شد ناگاه علی بن ابیطالب علیه السلام باورید و گفت یا یهودی در
انچه پرسیدی و جوابیکه شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه عقاید اهل اسلام نیست که
من میگویم ان الله جل جلاله یقین الاین فلا ین له و جل ان یحویه مکان
و هو فی کل مکان بغیر و ما است و لا محاوره و لا یحیط علما بما فیها و لا یخلو
شیء منها من تدبیر و تعالی یعنی خدا تعالی آفریده است مکانی را پس او در مکانی
تواند بود و او عظم است از اینکه احاطه تواند کرد مکان با و او در هر مکان حاضر است
به آنکه تاسن مکان کند و یا محاور مکان بشود و هیچ چیز از چیزی که در مکان میباشند
از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بخیر که در کتاب شماست

و مصداق سخن نیست آیا نیست در بعضی کتب ثمانه روزی موسی علیه السلام شسته بود
 که آمد ملک نزد او از جانب مغرب و موسی گفت از کجا آمده گفت از نزد خداست تعالی
 پس ملک دیگر آمد از جانب مشرق گفت از کجا آمده گفت از نزد خداست تعالی و دیگری از
 زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق آسمان آمد و چنین گفت پس موسی گفت سبحان
 من لا یخلو امنه مکان ولا یكون الی مکان اقرب من مکان پس بود گفت
 اشهد ان هدا هو الحق و انک الحق بکمان نبیک ممن استولى علیه
 یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بکمان پیغمبر خود از این قلمب و نیز
 روایت کرده اند که مردی نزد امیر المومنین علیه السلام آمد و گفت که خبر ده مرا که تو در
 خدایا که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکم خدایا که ندیده باشم مرد
 چگونه دیده خدایا حضرت فرمود و یحیی که لم یزل الحیون بمشاهد الا باصباح
 و لکن باناه القلوب یحقیق الا ایمان معروف بالذلالات من حوقط لعلها
 لا یقاس بالناس و لا یدل مرکه الحواس یعنی دای بر تو خداست تعالی چشم خود را
 بلکه دهکها مومنان ویرا تواند شناخت شناختنی که در ظهور مانند دیدن چشم خود
 بدلیل شناخته میشود و با تمار و علامات راه با و توان برد و دلیل در فاده یقین بالاتر
 است از دیدن چه دیدن بظواهر تعلق گیر و در دلیل بحقیقت راه نماید و خدایا بمرور
 قیاس نخواهد کرد که هر چه عظمت و شوکت داشته باشد البته دیده شوند و عظمت
 الهی از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف
 عظمت الهی که حواس ادراک نتواند کرد پس مرد برگردید و میگفت الله اعلم
 حبیب یجعل رسالته یعنی خدایا تا آنست که رسالت خود را بکدام خاندان

باید داد و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند بآنحضرت چه فرق
 شلج صوفیه و تهی با دست و ابن عباس که رئیس ستاد مفسرین است شاکر داد و بود و
 ابوالاسود مدونی علم خود را صل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افضال تاس بود که قال
 رسول الله صلی الله علیه و آله افاضناکم علی و صحابه در اکثر وقایع با و جموع میکردند
 و این در نهایت ظهور است و در این باب لولا علی لهلك عمر بنیات معروف و مشهور
 و آنحضرت خود فرمود و الله لو کسرت لی الوساد لالحکمت بدين اهل التوریه ^{بنی اسرائیل}
 و بدين اهل الزبور بنی یوسف و بدين اهل الانجیل بنی عیسی و بدين اهل الفرقان
 بنی قریظ و الله ما نزلت من آیه فی برآء و یحی و یمل و یسما و اراض و لیس
 او بفارسی و انا اعلم فیمن نزلت فی ای شئی نزلت و از قضایای عجمه آنحضرت
 نقل شده که دو کس در سفر با هم رفیق شده چاشت میکردند یکدیگر سه نان داشت و دیگر
 پنج فانی پیدا شده یکلیف کردند و هر سه با هم شبت نان با صرف کردند بعد از فراغ
 میمان شبت در هم بایشان داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب شبت راضی بغیر
 تنصیف بود و صاحب خمره میگفت خمره لی و شبت لک پس داری باز و آنحضرت
 آوردند حضرت فرمود و چنین امری نیکو نیست با هم مصالحه کنید صاحب شبت
 گفت راضی نیستم مگر بمرکز قضای پس حضرت گفت چون راضی بصلح نیستی پس بکدر هم
 از تو است و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان پست و چهار نشت
 شود مجموع حصه تو شبت و مجموع حصه صاحب تو پانزده شبت و هر کدام
 هشت شبت خورده اید و هشت شبت میمان تناول کرده پس از هشت میمان یک
 از تو است که باقی بود و هفت از صاحب تو فاقصوف الرجالان علی بصیرت

من امرها و از عجائب جو به که از آنحضرت بر سبیل بریه صادر شده است که از
مخرج کور تسخیر سوال کردند فرمود اصاب ايام اسبوعك في ايام سنتك و نیز
و اناترين مردم بودند پیرامون نقلست که در زمان عمر اعظم بمادری و همدان و نهاوند
و صفهان با هم متفق الکلمه شدند که از خلیج عمال غرب زد یا خود نمود و بقتضای
اهل اسلام کردند خبر رسیده مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی
گفت تا عثمان منطبق شده که اهل اسلام و مین و حرین و با جمله جمیع اهل اسلام مجتمع شدند
بر دفع کفار پروان و یوم امیر المؤمنین علیه السلام این را رانه پسندید و گفت اگر اهل
پروان آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل مین از وطن بدو شوند جیشیان بر سبیل
اگر اهل حرین از حرین بدو شوند از اعراب اطراف مین مین توان بود و انگاه اهل اسلام را
فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالان بهم باشند آنچه در پیش روست یعنی محاربه
کفار و بی از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فائزانه نکن بقابل علیه عهد رسول
صلی الله علیه و آله بالکثر و اما کما نقابل بالنصرة و خدا تعالی آمدن ایشان را بر
مسلمانان کرده ترسیدار داز تو با عجم و موافق بغیر یا کرده و دیگر آنکه عجم نپذیرند که
مرد میان عرب تونی و بدفع تو عرب تسامع خواهند شد پس تمام همت بدفع تو گویند
بلکه مصلحت است که اهل اسلام در دیار خود باشند و صلاح حرکت نکنند و اهل بصره که
قریب است ببلاد عجم و از هر طرفی دیگر دشمن نزارند به فرقه شده که وی بر سر عیال
باشند و که وی بر اهل عجم که نقض عهد نکنند و کرده دیگر بدو خون خود از اهل اسلام
که در بلاد عجم اند فرقه بدفع دشمن گویند پس همه این را می پسندیده بر این قرار دادند و هر
هنگام بود و نیز وقف بود بر امور مغیبه و وقایع آتی و خبر دادند از آنرا آنچه واقع شد

بعد از آنحضرت از قضا و آنچه حکام بنی امیه با خویش صاحب دکرند از جر و قتل و غیر آنها
از امور بیهوش و مستفیض است فیما بین مخالف و مؤلف از جمله خبر میثم تمار است که از حضرت
آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد با و خواهد کرد و چون عبید الله بر او
دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من با تو چه خواهیم کرد میثم گفت آنحضرت
فرمود تو مرسل کنی باده کس دیگر که دارم کوتاها تر باشد و بزمن نزدیکتر باشد
عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که گفته
صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن توانی کرد و من میدانم از گفته او که تو مرا
بکدام موضع از کوفه بردار خواهی کشید من اقل کسیم که در اسلام معتدب بجام کردن
شوم پس او را با مختار بن ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار بفرمودن زیاد حبس بر او
آمد عبید الله حکم بصلب میثم نمود و چون بردارش کردند بر در خانه عمر بن حریث و آن
موضع بود که حضرت با و نموده بود که ترا درین موضع بردار کشند از چوب فلان نخاله میثم
همیشه بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میکرد و میگفت چه مبارک نخاله که من
برای تو آفریده شدم و تو برای من مهیا شده و با جله چون بردار نشنیدند و خلق
کثیر بر او مجتمع شدند عمر بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که من مسایه تو
نخواهم شد بگو کن همسایگی مرا من نپنداشتم مگر خانه در جوار من امتیاع خواهد کرد
و بعد از آن عمر میفرمود که پای دار را آب می پاشند و جاروب میکردند و بوی خوش
بکار میبردند و میثم بر سر در زبان بجا میباشتم گشوده و فضایل ایشانرا ذکر میکرد
بعبد الله گفت اینهم دشوار سو اگر دین بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام
کسی لجام نموده بودند و قتل میثم بدو روز قبل از قتل و دم حضرت امام حسین علیه السلام

بجانب کوفه و نیز نقلت که رشید پیری که از صاحب آنحضرت بود گرفته نزد یار پدر
 عجمی انداخته و زد گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهیم کرد گفت فرمود که دست
 پای من قطع کرده مرا صلیبازی بیا که گفت و الله که من کنم و سخن چهره او فرمود که دهم سرش
 دهم و چون پرو رفت زیاد پیشان شد و گفت با او هیچکاری بدتر از آنچه صاحبش گفته است
 کرد پس بفرموده دست پایش بریده برداشته و زد و نیز تمایل بن زیاد و قنبر و امایان را
 علی علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج بن عقیل سنانی نقلت که جمیل اول روی بنحاج
 حجاج فرموده اعطایای قوم او را بریدن جمیل باخاطر رسید که عمر بن ابجر رسیده نیکو باشد که
 بسبب من و طائف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود
 بر خوارق عادت و امور معجزه و که هم امری مخیرتر از قطع باب خیر بود و چنانکه متواتر
 و از دشمنان و نوبت یک چنانکه خواهد آمد و دیگری در سپهر صفین چون بن زمین بال سیاه شود
 از آب بگذرند اصحاب به بقیه رجال و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعت بنای عصر بیت
 و جماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر قوت شد و از جمع آزرده ط
 شدند پس بجهت خاطر اصحاب عاکر دیا آفتاب بموضع عصر رکعت و مجمع صاحبان
 عصر با جماعت را که زد و ماند این امور بسیار نقل شده بر سبیل تفاضل و شیوع که
 به یکسک کار آن توانند کرد و نیز پوشیده نیست که شیخ ماس بود و شهرت او در جماعت
 نه برتر نیست که محتاج دیگر باشد غایتش امری چند که از خوارق عادت در باب شجاعت
 آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که از هیچ جماعتی محمود نشده که از دشمنان کام مبارک
 هرگز نهم نخورده باشد که امیر المومنین علیه السلام در یکم آنکه از هیچ جماعت محمود نشده که هرگز
 مبارزان و نجات یافته باشد که آنحضرت سیم آنکه در میان را باب میر مشهور است که

گفته آنحضرت در میان شکان علم بود و گفته اند دکان علی علیه السلام اذا علا قل
 و اذا اوسط قضا یعنی هر که بر سر میزد در طول بدو نمیش میگرد و هر که بر میان میخفت
 در عرضش بر و پاره میخفت و نیز سخنی ترین مردم بود و بموجود جو و دیگر و بیخ هر صفت
 میداد و در فوحت کئی آورده که قیمت خاتمیکه در نماز بسائل او برابر بود با خرچ شام که
 ششصد خردانقره و چهار خروار طلا بود و بلاشبه حضرت در شجاعت و سخاوت
 مصداق قول شیخ ابوعلی سینا بود که در مقامات الحار فیه گفته الحار فیه شجاع و کیف
 لا هو و معزل عن تقية الموت و الحار فیه جواد و کیف لا هو و معزل عن تقية
 الباطل و نیز خلیش ترین ناس بود با کمال ناس و مهابت نقلست که معاویه از مصطفی
 سران که یکی از اصحاب حضرت امیر بود از صفت آنحضرت پرسید مصطفی گفت کان
 فینا کاحد نایغ در میان ما که میبود مانند یک از ما بود با ما میگفت و از ما می شنید
 و با ما میخورد و می شناسید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و
 نهایت اقتدا کی بود و مع ذلك کثرتا نهابه هایتنا لاسیر المربوط لالتیاف الواقع
 علی لاسد یغ با وجود این همه می رسیدیم از او مانند ترسیدن برنجیست از جلاد می که با
 شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو کننده ترین مردم بود و این مخلوق
 از غایت حال ابن لججم با علم بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدا عدا و او بود
 با قدرت بر او و از مروان بن الحکم با شدت عداوت او و علم بحال او و بحال قوم و بلاد
 او بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلومست از آنچه کرد با معاویه و صفین
 که قوم معاویه پیشتر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون
 اصحاب علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشان را از آب منع کنند

علی علیه السلام گذاشت و گفت لنی هذا السیف ما یغنی عن ذلک یعنی تیری
 شمشیر من است از آب من و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب
 کلام او را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصص کلمات انسانی آنحضرت
 مقدور بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعدادش مجملات پرخته اند و حضرت
 به جرحه داما اعمال بدیهه که مراد از ان عبادت باری تعالی و اطاعت و انقیاد حضرت
 رسالت پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر در عهد مصیبت ایمان به حضرت رسول
 آورد تا آن زمان که حلت نمود هرگز عبادتی از او فوت نشده حتی آنکه نقل کرده اند جمیع
 کثیر مانند اسما بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن عبد الله انصاری و ابوسعید خدری و غیر
 ایشان از صحابه که روزی رسول الله صلی الله علیه و آله در خانه خود بود و حضرت علی علیه السلام
 در نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت یکم بر آن مبارک علی نموده و غشیه وحی نازل
 شد و حضرت سر بر نهشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر گذارده بود و آنحضرت
 نشسته بایمان گذارد و آنکه حضرت را افتاده دست داد بعلی گفت اذا تممک صلوة
الصبح یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی گفت نهمستم که حائل شوم میان تو و دستماع و حج
 و نماز را با پا گذاردم حضرت بعلی گفت دعا کن تا خدا بختی آفتاب را بر گرداند تا تو نماز
 ایستاده کنی و بدستیکه خدای اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدای رسول و بودی
 پس علی دعا کرد آفتاب بجای عصر بازگشت تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و علی
 از انچه پیش هیچ شبهه نماند که شخصیکه نیمه تمام در عبادت او باشد از او البته عبادتی
 فوت نمواند شد و همه متفقند که آنحضرت را عباد الناس بود حتی روحی آن چه است که
 صابر گویی با البی و لولم یجوده در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین

نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش می ماند در وقت شهادت
 پرونی می آورده اند و موطب بود بر نو افلج که در حرب صغیر بر شمی که معروفست
 ببله الهیری یا نصه تکبیر یا بشیر از او شنیدند که در هر یک گردن مخالفین میزد و احرام
 نافله می بست و اطاعت او و حضرت رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از
 آنچه او کرد از خود ایدین در فرشت حضرت در شمی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند
 و حضرت پروردگار او را از ضرب ایشان نگاه داشت و از جان فشانیه که کرده در دوزخ
 بدر آورد و خیر و خندق و سایر غزوات که از سائیت شهرت مستغنی از ذکر است
 و در جمیع حربین دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت او آنچه در
 باب ضربت عمر بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود
 لَصُوبَةٌ عَلَى خَيْرِ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتٍ وَارْتَدَّةُ الصُّرْبَةِ عَلَى
 يَوْمِ الْخَنْدَقِ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَ نِزَالُهَا عَلَى النَّاسِ بِوَ
 لَدِ الْوَلَدِ مِنْ بَعْضِهِ عَنْ ذَاتِ الدِّينِ مَعَ أَهْلِهَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 الدِّينِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَارَاهُ بِنِزْمِهِ وَ نِزْمِهِ وَ يَهُ تَوْصِيفِ الْأَخْضَرِ كَرْدِ وَ كَفَتْ لَقَدْ
 رَأَيْتُهُ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ وَ قَدْ لَمْ يَخْجُ الْبَلِيلُ سَدَ وَ لَمْ يَهُوَ قَائِمٌ فِي مَحْرَابِهِ
 قَابِضٌ عَلَى الْخِيَمَةِ يَتَمَلَّى الْقُرْآنَ وَ يَسْكِي بِكَاءِ الْحَرَمِ وَ يَقُولُ يَا دُنْيَا أَلَيْكَ
 عَمِّي لِي تَهَضُّبَتِ أُمِّ الْمُنَى تَشَوَّقُ لِحَاكِ حَيْثُ هَيْمَاتٍ غَرَّمِي غَيْرِي لَا
 حَاجَتِي فِيكَ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا حِجَّةَ فِيهَا فَعَيْشٌ فَصِيرٌ وَ خَطَرٌ
 يَسِيرٌ وَ أَمَّا كَ حَقِيرِ آهٍ مِنْ قَلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ وَ بَعْدَ الْتَفَرُّعِ وَ عَظِيمِ
 الْمَوَدِّ وَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ وَ خَشَوْنَةُ الْمَضْجَعِ فِي تَحْقِيقِ كَرْدِ يَمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ فِي بَعْضِ

از موقف و برای عبادت در و قیام فرو نهشته بود آتش پرده های ظلمت را در حضرت
در محراب پیاده و لویه مبارک بدست گرفته بهیاری میکرد و بهیاری مارگزیده و
میکرست که به درغایت خرن و میگفت ای بنیاد و روشو آیا خود را زینت کرده مانند زین
خود را در معرض خرداری و آورده و اظهار شتیاق بسوی من میکنی فرصت آن نیایی
و چه دور از و نیست که کرده خود را مغرور سازد دیگر را که من محتاج تو نیستم ترا اطلاقی
گفته ام که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد بنابر آنکه
عیش تو بغایت گناه است قدر تو بغایت قلیل و مراد ما که از تو بگردانیت حقیر و بعد از آن عرض کرد در این
دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت
و بیستادن در پیش خدمت تعالی و درشتی خود و بگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرمود و الله
لدینا کم هذا لا هون فی عینی من عراق خنری برنی یدل مجلد و دم یعنی حتی حد
که این بنیای شما خوار تر است در نظر من از استخوان خنری که در دست مجذوم می باشد
و خواهد که بگوشتی که آن چسبیده است خود را سیر کند و ابو عبد الله بن ارفع گفت در و
بدین حضرت رفتم پس پیش آوردند بنان مهر کرده که آن جوینی خشک شده و در آن بود
از آن نان با هم خوریم پس کفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن بنان چیست فرمود بنان
نان جو را بروغن بنیون آغشته بنا بر شفقت با من فرمود که آنحضرت کاخ خنری
ما کلا و ملبسا و کان بخلاص من لیف و یرفع قمیصه یجلد تا به و بلیف
اخری و قل ان یاتکم فان فعل فبالله او الخلفان ترقی فبنبات الارض
و ان ترقی فبلین و کان لا یأکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم
مقابرا و الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعناش ناگوار تر

طعامها بود و تحلیل مبارکش از لیسف خراب بود و چون پیراهن بپوشید میشد پشه میکرد
 گاهی پوست پاره و گاهی لبیف و کم بود که بانان ناخوشن بکار برد و اگر میبرد نکستند و بیا
 سرکه و اگر از این میافزود سبزی و اگر از آنهم میافزود شیر و گوشت تناول میکرد و کمر سبیل
 ندرت و سبکست مگر نهید شکمهای خود را کورستان حیوانات و بیاید زنت که این
 اوصاف و مثال این اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این پیش از موفقی که ده اند و
 هم چنین در جمیع کلمات آنحضرت جهو ر علمای اهل سنت استغنی نیست و اکثر ذرات
 مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در این کلمات اوصاف احدی
 با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل کسی نرسیده و با وجود
 همه قائلند با فضیلت ابوبکر و متمسکند در این قول با جانشین که حقیقتش معلوم شد و میگویند
 که فضیلت در سایر کلمات بنافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست این فضیلت
 بمعنی کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثواب از علی است و هیچ تامل نمیکند و اندیشه هم
 ندارند که کسی تامل کند و بداند ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا عمل پس هرگاه که علم
 در علم و عمل نالند باشند بر دیگران چگونه در ثواب دیگری بر او زائد تواند بود و عجب
 نیست که ابوبکر گفته اند در تفضیل عمر و عثمان نیز بآنحضرت میکنند و منازعه معایه
 را نیز با آنحضرت در امر خلافت محقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتماع و منقول است
 که آنحضرت میفرمود اللّٰهُ اَوْلٰی اَنْ اُولٰی اَنْ اُولٰی حَتّٰی قَبِلَ مَخْوَیَهِ و علی بخیر و درگاه
 و منور و روشن اهل روزگار با و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد و در
 مراد فرود آورد و فرود آورد و فرود آورد تا مشته بشدم بخویه و گفتگو شد که آیا
 منوی حقست یا علی و چه خوب است که ده شیخ ابوعلی سینا مرتب آنحضرت بر سایر

صحیح است قال اما علی بن ابیطالب علیه السلام کان شمس فلک الحقیقه و قطب
سماء المعرفة و کان علیه السلام فما بین اصحابه صلی الله علیه و آله کما یعقول فیما
بین المحسوس و دلیل دیگر تفضیل آنست که حضرت رسول صلی الله علیه و آله
سلم آنست در آنفس خود خوانده و آیه مبالغه مؤید نیست و مساوی بنبیاء عظام کرم الله
چیت قال صلی الله علیه و آله من اراد ان ینظر الی ادم فی علمه الی نوح فی
تقواه الی ابراهیم فی حمله الی موسی فی هبته الی عیسی فی عباده :
فلیطرق الی علی بن ابیطالب علیه السلام و ظاهر است فضلیت انبیاء سیما غیر
صلی الله علیه و آله از باقی صحابه پس علی افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل
دیگر آنکه علی محبوبترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر و می خدا بدلیل خبر طار مشحون چیت
رومی شاهد می الی النبی صلی الله علیه و آله طار مشحون فقال اللهم ان کنی
باحب خلقک یا کل معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی بسدی نزد حضرت
آوردند فرمود که خداوند ابرسان محبوبترین خلق خود را بسوی من که با من شریک شد
در تامل این کباب پس آمد علی علیه السلام و نیز محبوبترین فرد نیست بنزد پیغمبر بدلیل
عایشه که مذکور شد و شک نیست که محبوبترین خلق پیش خدا و رسول افضل خلق است
پس علی افضل خلق است بعد از رسول و هو المطلوب **فصل چهارم** بیان مرتبه
طریق سائر ائمه معصومین صلوات الله علیهم جمیع و بیان انحصار ائمه در اشاعه بدانکه چون
امامت حضرت علی علیه السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سائر ائمه بنقض آنحضرت
ثابت شود و نقض آنحضرت متواتر بار سیده چه متواتر است در میان شیعه تنصیف حضرت
مرحوم علیه السلام را همچنین تنصیف حسن و حسین و تنصیف یزید مر علیه زین العابدین و تنصیف

عدد ثنعا بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبداللہ بن مسعود کہ یک از کبار صحابہ است و قتیکہ پرسید جوانی از ما کہ آیا گفته است پیغمبر یا بشما و معهود کرده است کہ بعد از او چند خلیفہ خواهد بود این مسعود گفت ہر تیکہ تو جوانی و کم سال دنا آرموده و بامورد نیامہ نشدہ و اینکہ تو پرسیدی ہمچگونہ از من پرسید آری معهود کردہ است پیغمبر یا بشما کہ بعد از او دوازده خلیفہ خواهد بود بعد نقیبان بنی اسرائیل کہ خلفای موسی بودند و بالجمہ چون متا شد ثبوت نصیج باقی ائمہ ثبوت امامت شان نیز ہر شد چہ دانستی کہ در امام عصمت نفی ہر دو محترست و در زمان ہر یک از این ائمہ ہر کہ فاعل یا امامت دیگر است ادعای محبت بر او کردہ و نہ ادعای نص پس امامت و باطل باشد چون حسب وجود امام در ہر پانچ و شصت نصی امامی از ائمہ اثنا عشر کہ در زمان مفروض باشد پس حسب کہ امام او با بدلیل اجماع مرکب چون امام او باشد معصوم باشد بنا بر آنکہ عصمت شرطست در امام و بعضی از فرق شیخہ کہ مدعی نص ہر امام خود اندہ فاعل یا امامت ہر امامی و نصبت گو کہ معلومست بیقین موت آن امام مانند کیسانیمہ کہ فاعل یا امامت نصبت محمد بن الحنفیہ مانند ما و وسیہ واقفہ بر امام جعفر صادق مانند واقفہ بر امام موسی کاظم و مانند فاطمہ فاعل یا امامت اسمعیل بن جعفر حہ موت ہمہ این ائمہ معلومست بیقین پس اگر امامت بایشان منتفی شد خلوص زمان از امام لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این نیز ہمہ باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان این نیز حسب انقضای این اہب است و عدم بقا احدی از آنها و انقضای فاعلین بجز وقت موعود محالست و گرنہ بطلان نصبت حقہ لازم آید چہ بقا نصبت تواند بود مگر با آنکہ جماعتی امامت آن کنند و چون امامت آن کنند اہل آن باشند و حالا لکن بقا نصبت حقہ الی ایوم لموعود از ضروریات دین است

پس بطریق قیاس تشنهائی گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم و یا
عصمت و نص بر امام و یا خلوص زمان از امام و یا انتقامی شرعیست حق پیش از وقت موعود و لیکن
انتقامی و جو بجهت نص خلوص زمان از امام و انتقامی شرعیست حق هر سه محالست نتیجه
که پس حقیقت مذاهب مخالفین باجمیع محالست و هو المظنون و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال
باشد بطلانش ثابت باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذاهب امامیه شاعشریه حق باشد
و الا لازم آید خرق اجماع مرتب خروج حق از میان است محمد صلی الله علیه و آله و سلم و این
محالست پس بطریق قیاس تشنهائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرتب خروج حق از امت
محال باشد و جهتیست که مذاهب شاعشریه حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذاهب دیگر حق نیست چنانکه
دستند شد لیکن خرق اجماع مرتب خروج حق از امت محالست نتیجه دیگر که پس مذاهب امامیه
ائمه شاعشریه حق است و هو المطلوب مذاهب یدیه نیز بعد از ادعای عصمت باطل است چنانچه
قایل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متأخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع
کرده چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از ادعای عصمت متفق بوده اند بعد از عصمتشان
و حال آنکه ادعای عصمت بحد ادعای نص و طور معجزه کرده و این ظاهر البطلانست چه عصمت
بدون نص و اظهار معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه
است و بیانش موقوفست بر تمهید مقدمه و این چنانست که امت بعد از آنکه متفق
شده اند بر حجیت اجماع تحمل کنند در وجه حجیت اجماع همه شیعه قائلین بوجوب عصمت
برآمدند که وجه حجیت اجماع اشغال و است بر قول معصوم که است و وجود او در بر زمان
و جهول است که قائل بوجوب معصوم نیستند بر آنکه وجه حجیت اجماع انتفاء اتفاق است
است بر خطا عموماً و سماع اکثر بر آنکه انتفاء شریعت نیست پس منتهی اند با ما و شیعیان است

بر اتساع اجتماع است بر خطا و بعضی بر آنند که عقلی است و ایند سبب ظاهر البطالت خطا
 بر هر یک هرگاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد بود چه در نیوضع حکم کل و حکم احواد یکی باشد
 لا محاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق
 بمعرض هیات اجتماعی است و فرق میان هر یک از احواد جمیع احواد بمنحی معرض میان
 اجتماعی نیست پس هر چه بر هر یک از احواد جائز باشد بر مجموع نیز جائز باشد و آنچه کفایت مقتض
 نشود بتواتر چه توأتر چون شنیدن با حس است عقل حکم کند با تسامع اتفاق جمیع کثیر بر غلط
 چنین عادت اجتماع چون از معقولات نظریه است منفع نباشد اتفاق جماعت هر چند در
 نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عرض شبهه مرجع را و همچنین بنحی سبب اکثرین نیز
 باطلت چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع است بر خطا بنا بر این باشد
 که وجوب است در هر زمان وجود محصومی در میان است نه بنا بر آنکه اتفاق همه خطا با وجود
 جواز خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که ندیه شیعه حق است پس چون حجت
 اجماع بنا بر وجود محصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر
 است اند حجت باشد بسبب آنکه محصومیکه وجوب وجود او ملایم حاله در میان فرقه
 شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول از در میان مجموع شیعه نباشد و هرگاه
 قول محصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هوامطلوب
 و بعد از تمسید آنچه مقدمه کونیم چون اثبات عصمت امامت حضرت علی علیه السلام بدلائل
 علییه میباید باجماع کردیم پس کونیم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی
 ابن ابیطالب حسن بن علی علیه السلام باجماع شیعه حجت است بسبب قول علی در میان ایشان
 چه عصمت و امانت دلیل غیر اجماع ثابت شد پس امام باشد و هم چنین اجماع شیعه

منقدهست بر امام حسین بعد از حسن علیه السلام پس این امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه
دو فرقه شدند بعضی قائل شدند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین و چون
مذهب قائلین بامامت محمد بن حنفیه باطلست بدلیل که و نه شده پس محصور که در میان شیعه
داخل بود در میان انجاعت از شیعه داخل نتواند بود لکن ابطال قول المعصوم پس
داخل باشد و فرقه که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از
علی بن حسین فرقه محقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین و بعضی بامامت
محمد بن علی الباقر علیه السلام و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر و حق باشد
بنابر اجماع فرقه محقه و فرقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی بن جعفر بن
محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضی قائل
شدند بعد از او بامامت عبداللہ بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت
موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبداللہ و اسمعیل باطلست پس موسی بن جعفر
امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند
و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی طلست پس علی بن موسی
امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس این امام باشد و بعد از او امامت
علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او
مختلفند بعضی قائلند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن حسن و خلف القاسم
و چون امامت جعفر بموت او و انقضای قائلین بامامتش باطلست پس محمد بن حسن علی
علی آباءه اسلام امام باشد و هو المطلب دلیل دیگر بر تعیین ائمه بطور مجزیه است چه متواتر
است در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اخبار مجزیه نمودند

و بیشتر نیست که بخود دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون امام
 باشند معصوم نیز باشند چه امامت بهصمت متحقق نتواند شد و هو المطلوب **فصل پنجم**
 در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
 علیه هم چنین بدانکه چون ثابت شد نصوص متواتر هجده در عدد اثنای عشر و ثابت شد
 نصوص متواتر در مرتبه ثانی عشر محمد بن حسن العسکری علیه السلام و ثابت شد امتناع خلوزمان
 تکلیف از امام معصوم پس وجوب است که امام ثانی عشر محمد بن حسن موجود و حی باشد
 و امام زمان باشد اما تنهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن حسن
 موجود نباشد لازم آید خلوزمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنای عشر لیکن خلوزمان و
 بطلان انحصار هر دو محالست نتیجه ده که پس محمد بن حسن موجود باشد دلیل دیگر امت در این
 زمان ^{بسیار} ندهند بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامی که دعوی صحت
 و نص برای او نیستند و بعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است
 و چون ثابت شد امتناع خلوزمان از امام باطل شد مذاهب اقل و چون ثابت شد
 وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذاهب دوم نیز پس اگر مذاهب سیم نیز باطل باشند لازم
 آید اتفاق مقت بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطلست با اتفاق پس مذاهب سیم
 حق باشد و محمد بن حسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه
 اتفاق مقت بر خطا محال باشد باید که محمد بن حسن موجود باشد لیکن اتفاق خطا محالست
 نتیجه ده که پس محمد بن حسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن حسن امام بود
 بنص متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز مستغنی
 بدوی عدم نقلش عاده لیکن منقول شده مظهر پس باید که الآن نیز موجود باشد که اگر

موجود بودی و جب بود بر او نص بر دیگری و ترک و جب از محصوم متعین است پس
 که محمد بن حسن موجود باشد پس بطریق قیاس شناسی گوئیم محمد بن حسن که امام محصوم بود بر
 نص بر دیگری نگوده باشد و جب است که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده باشد و در این مورد
 و هو المظن و چون ثابت شد بر این باشد وجود محمد بن حسن پس باید که غائب باشد که اگر ظاهر بودی
 معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام محصوم موجود و غائب باشد
 بر غیبت بیان سبب غیبت او پس باین تفصیل معلوم است علی الحکله که سبب غیبت از جانب امام
 نیست بنا بر آنکه محصوم است و جب بر او ظهور و قیام با امر امامت و اقامت شریعت و ترک
 و جب از محصوم متعین پس سبب غیبت امام از طرف غیبت باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه
 که متحقق شود ظن نصرت از غیبت ظهور بر امام و جب شود اگر سوال کنند که وجوب وجود
 امام در هر زمان بنا بر پشت که لطفت وجود امام و لطف و قی متحقق شود که امام
 ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان اینکه
 امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوئیم چنانکه اگر
 امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک نیست که قوی و لطف بودن او
 حاصل شود و کذا که غائب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعدای عدم نصرت است
 باشد ضرری لطف بودن امام نیست و اگر چه عدم نصرت در بنیور است بمنزله عدم اطمینان
 است در بنیور و فائده این لطف این ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد و حاضر
 بر آئینه تعذیب خدای می عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب ایشانست عقلا متعین
 نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم طاعت وی بجلالت اینکه امام هرگز موجود
 نباشد چه بنیور است لا محاله تعذیب متعین باشد بسبب آنکه تحت خدای بر بنده در بنیور

تمام نشود و اینکه کفایت نسبت بخالفین است و جماعه که نصرت ایشان بمنزل نیست
بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معدوم میباشد
لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت امام
و منتظر فرج بودن و اجتناب از قباچ بنابر اعتقاد وجود امام و مکان ظهور و تکیه او
بر قامت حدود در هر خطه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلام هیچ نسبت
در امکانش و بر تقدیر یک ممتنع عادی باشد و در این زمان از مقوله خارجی عادیست که گویا
شد جوازش در غیر انبیاء نیز و بالجمله هر چه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی
آن تواند بود **فصل ششم** در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان
چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوصند از جانب الهی در رسول و واجب العصمة و
مفترض الطاعة اند پس هر که دفع ایشان از مرتبه و مبارزگی که خداستعالی بجهت ایشان
مقرر داشته باید و خود بجای ایشان بجایله یا غلبه قرار گیرد که فرایند و هر که اعانت
نیز کند که کاذب باشد باجماع امامیه و بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد
و دافع نبوت لامحاله کافر است پس دافع امامت کافر باشد باینست که همچو
شرعیت محتاجست بنبی در صورت و ایند اگر کذک محتاجست بامام در حفظ و بقا و
عقل فرق میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلیل عقلیه قطعی ثابت باشد
و مؤید نیست حدیث من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة
که مخالف و موافق متفقند صحت آن در همین حدیث حربک یا علی سلیک سلیم
و شک نیست که میتة جاهلیة میشه کفر است و کذک حرب بنی کفر است پس هرگاه
جانب امام کافر باشد بمقتضای حدیث اقل جاهد و محارب با امام و دافع او از مرتبه است

بطریق اولی کافر باشد و از آنچه کفایت نموده که ائمت اصلی است از حصول دلیل
 نبوت پس خلفای ائمه متقدم بر امیر المومنین علیه السلام و خامس منازع و سائر منازعین و همچنین
 جمیع خلفای بنی امیه و بنی العباس و جماعتی که اعوان و انصار ایشان بوده اند از امر خلافت
 همه مقطوع الکفرند بلا شبهه و وجوب برت از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه
 وجوب است برت و لعن بر مثل ابوجعل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که محاربان
 با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم کردند و دفع او از مرتبه رسالت نخواستند
 و بعضی از علمای رضوان الله علیهم استناده کرده اند از خلفای بنی امیه معاویه بنی امیه
 و عمر بن عبدالعزیز را بنا بر ترک خلافت از اهل و رد فک از اهل و لایحه قریه من
 المصعوب و ان كان لفظه قاطبة في قول المعصومين في لعن بني امية اللهم
 لعن بني امية قاطبة بينا فيه محجب الظاهر اما الخالفين که معتقد ائمت ائمه
 ضالانند اگر اهل جود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الا
 اگر را بنه شبهه یا عوام باشند حال ایشان در ائمه نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از
 تقصیر نیستند مخد و رنجواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور و توانند بود
 اگر سوال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر آینه جاری بود بر ایشان احکام
 کفر من منع الموارثه و المواقید و المصلو علیهم و اخذ الغنیمه و اتباع
 المدبر و معلومت که حضرت امیر علیه السلام در وقت قدرت اجرای هیچکدام این
 احکام نکرد جواب گوئیم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر حکم دینی باشد در
 قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن با اتفاق در جواز نکاح و اکل نجس و عدم آن نیز
 مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفره که منظر شما دین ایشانند حکشان غیر حکم است

باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجبره و مشبه با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نمیکردانند **باب پنجم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنت بود با زنده کردن خدا بر تعالی جمیع مردهگان مکلفین یا در روزیکه معروفست بر روز قیامت و حاضر کردن همه را در موقف و احدی بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدو بخل کافران و عاصیان بدوزخ که عبارت از دار است متناهی بجهت رسانیدن عقاب بدو بخل مؤمنان بهشت که عبارت از دار است آگاه بجهت ایصال ثواب مقصود ازین باب در چند فصل مبین گردد **فصل اول** در بیان وجود معاد و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت بمعنی بازگشت است و در اینجا بازگشت روح است به بدن بعد از مفارقت از او و از ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عمل که در دنیا کرده باشد و عقل نیز درست بر وجوب معاد بنا بر وقوع وعد و وعید بر عقاب و وجوبت و فاکرین بود و وعد و وعید و آن موقوفست به بازگشتن روح بدین و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الا امر بطاعت و نهي از تخلفات عبث بودی و صدور عیب از خدا تعالی مستبعد پس امتناع صدور عیب موجب ایصال ثواب عقاب است و ایصال موقوف به معاد پس معاد وجوب باشد پس بطریق قیاس استثنائی کوئیم اگر معاد وجوب نیورمی و وعد و وعید باطل و امر و نهي عبث بودی لیکن بطلان و وعد و وعید و عیب بودن امر و نهي مستبعد است نتیجه ده که پس معاد وجوب باشد اگر شواک کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح بدین صحیح تواند بود چه اگر جائز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محالست زیرا برانندم بدن اول و امتناع

اعاده معدوم بعینه بالضرورة و یا بمثل بدن داین نیز متعین است و الا لازم آید که
 مثاب معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح و جوارش بر دو وجه است
 یکی بر مذمت محققین که قائلند تجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوئیم بدن
 بعد از مفارقت روح معدوم شود بکسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت
 اعاده فائض شود بر ماده بدن و صورتی مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن
 روحی که مجرد است و باقی است بالتخص و تشخص انسانی نیست مگر تشخص نفس ناطقه که
 روح عبارت از اوست و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن دخیل است با صوره ماده
 نه با صورتی معین نمی بینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کمال و شیخ است یا آنکه بدن
 کمال و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هر گاه که روح مثاب یا بعینه روح مطیع باشد که
 باقی است بالتخص و ماده بدنش بعینها ماده بدن و لازم نیاید که مثاب غیر مطیع
 باشد چنانکه لازم نیست که کمال مثلا غیر طفل باشد و چه دو دم بر مذمت جماعه است که
 قائل نیستند تجرد روح بلکه روح را قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن
 لیکن گویند که بدن از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای و آنچه میگویند
 شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است با جماع اجزای بدن و در رد
 قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات یابد و تشخص همان تشخص اول
 باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال تشخص گردانند و این هر دو
 جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدومست بعینه در میان مردم جماعه هستند
 که قائل نیستند با امتناع مذکوره و کار بر ایشان لاحاله آسان باشد و محتاج بکجواب
 نباشند و بهایه نیست که آنچه گفتیم در وجوب معاد لالت کنند بر وجوب معاد و جبهه

بنا بر آنکه ثواب عقاب موعود ثواب عقاب جبهانی است و ایصال ثواب عقاب
 جسمانی محال موقوفست با عاده بدن بسبب آنکه روح پموسطه بدن قبول لذت و الم
 جسمانی تواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی
 نیست چنانکه مذکور است محققین قائلین بجزد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی
 و جسمانی نباشد اما روحانی بنا بر بجزد نفس ناطقه و بقای و بعد از مفارقت از بدن
 البته اذومی بکمال حاصله از علم و عمل عالم دینی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر وجود
 ابقای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانی نیست و چون صحت عقاب
 دینی موقوف با عقاد بجزد نفس ناطقه نیست و این بهانه منحصرست در ذکر اعتقادات
 دینی و نه اینها از اثبات بجزد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذت و الم روحانی اعراف لازم
 شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی بآذوق اطلاع بر امثال اینسایل باشد رجوع
 بکومر را کند **فصل دهم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب جنت و نار
 و نار دسائر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار وصول نفع بموعود و وعید
 عبارت از اخبار وصول ضرر بموعود است و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و جلالت
 آنرا ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن تعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد
 نقصان گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استحقاف بود عقاب گویند
 پس ثواب نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرر است مستحق مقارن استحقاف
 و وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف و ترک منعی منه است
 مشتملند اما محال بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیم قبیح است عقلاً
 و هیچ عظیم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجوز دفع که عوض باشد هر چند عظیم بود

بساکه در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزم آن مشقت قبیح باشد لا محاله
 و اما وجوب عقاب حق نیست که عقل نیست چه برای از جبار از قیام و اخلاص
 بواجبات و مستحق عقاب و احتمال آن کافیست بلکه وجوب عقاب بمعیت
 و مجمع علیه و وجوب خلوص ثواب از شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه نفع آثار
 ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد ایم از عوضی که خالص نباشد نخواهد بود و در برابر مشقت
 تکلیف نتواند واقع شود و اما خلوص عقاب بسبب آنکه در از جبار داخل باشد لا محاله
 و وجوب دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع شائبه است که وجوب خلوص
 ثواب از ان و اما دوام عقاب حق نیست که عقل نیست چون اصل عقاب و
 احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافست بلکه مستح
 و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاع عشق از فساد ایمان تا
 دوام برای کفار لکن لکن القرآن علیه دلالت ظاهر که لا یقبل التائب و اما
 انقطاع عشق از فساد بنا بر استحقاق ثواب ایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام
 ثواب جماعی است پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتواند بود با عقاب
 پس بر است تقدیم عقاب انقطاع عشق از برای ایصال ثواب اما حقیقت جنت
 و نار که یک داریست آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب ضرورتاً
 دین است و تحقیقش در الجملة مجمع علیه و وجوب جنت و نار لکن مختلف فیه است
 و حق وجود است الآن لکن لا اله الا هو علیهم السلام المعاصر الذی یصلح الحاضر
 و اما عذاب قبر جماعی است و وقوع عشق در الجملة و خلا فیکه بعضی کرده اند بعد از تحقیق
 اجماع صادر شده و از وجه اعتبار ساقط است و اما وقوعش عقیب فن حلال است

و بعضی بر آنند که قریب بقیام الساعه واقع خواهد شد و هر چه در باب امتناع عذاب قریب
گویند مجرد استبعاد است و هیچگونه استبعادی تصدیق نیست و اما سنوأل و حسابات
و نشرها اهل در روز قیامت و هم چنین صراط و میزان و اشهاد و احوال جمیع این امور
اجماعی است و قرآن و حدیث شاهد بر آن پس در صحت اعتقاد به جمیع اینها **فصل**
در بیان ایمان و کفر و فسق و نفاق بدانکه نیک نیست که منی
ایمان بحسب لغت تصدیق و اذعان است کما قال الله تعالی حکایت عن اخوة ابو
وما انت بمؤمن لانه یغی تو تصدیق نمیکند و باور نمیدارند سخن را که ما کفیم قال یوسف
بالجبت و الطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کافران و ساحران
و مبطلان و نیز عرب گوید در محاورات خود فلان یؤمن بكذا و فلان لا یؤمن
بكذا و مانند این بسیار است و اما بحسب شیخ خلافت علما را اشاعه بر آنست که تصدیق
بقلب است مرغیر اصلاً الله علیه و آله و سلم فی جمیع ملجأ به من عند الله
ضوی و سلب و اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطائفة ابو جعفر طوسی است
رحمه الله علیه فانه قال الايمان هو التصديق بالقلب ولا اعتبار بما یجری
على اللسان و کل من كان عامراً بالله و نبیة و میحیی ما اوجب الله علیه
معرفة فهو مؤمن و بعضی بر آنند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی بر آنند
که ایمان مجموع تصدیق بقلب است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است
قدس الله سره و بعضی از اصحاب ما بر آنند که مجموع تصدیق بقلب و اقرار بلسان و
عمل بخیر است و دلالت کند بر این بسیار از احادیث معصومین سلام الله علیهم
اجمیع و معتزله بر آنند که ایمان عبارتست از طاعات یا قریضتها که هر یک از اینها

و یا فرائض یا نوافل که از مذهب آخرین شیخ طوسی است لاکرده بر مختار خود به اینکلیان
در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقل است و دلیل نیست بر نقل در اصل
شرع هر چه دلیل نیست نقیضش و صیبت حاش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیقی است
و در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی فیه نشود مگر
پس و صیبت اعتبار قول لسان در ایمان جواب گوئیم که تصدیق قلبی بن قول نیز فیه میشود
چنانکه در آخر صرح در عرف آخر و ساکت را نیز مؤمن میگویند و استدلال کرد محقق
طوسی عین بار اقرار لسان در مفهوم این بقوله تعالی و جعل و ابها و استقننها
انفسهم یعنی انکار کردند کافران با آنکه نفسشان بر قیاس نیست پس اگر تصدیق قلبی که تصدیق
نفس عبارت از نیست که کافی بودی پسنا وجود با ایشان کردی و جوابش نیست استیفاء
انفسنایه است از آنچه مکرور است در عقول که اگر اجمال نظر کنند هرگز نیستند بر قیاس نیستند
نه آنکه با نفس بر قیاس نیستند و تصدیق از آنها آن کرده و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است
که ظاهر شود یا با اقرار لسان یا بغیر این چنانکه در آخر صرح و ساکت تصدیق قلبی که بر تقدیر وقوع
ظاهر خلاف آن باشد چنانکه در کفار و منافقین حق است که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق
قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان بلکه سایر جوارح نیز ضروریست برای ظهور
تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعاً چه اجماع است عدم صحت اطلاق مؤمن بر
ظاهر شود از او منافی تصدیق قلبی یا ظاهر نشود منافی تصدیق قلبی و آنچه کفیم تاویل توان کرد
انچه وارد شده و احادیث صحیح و مرسل و معتبره و حدیث صحیح که بیان میشود است جمیع
جوارح بدن در تائید و اثباتی که و است بر اعتبار عمل جوارح در ایمان و چون حق است ایمان
معلوم میشود حقیقت کفر و کفایت این باشد اعین عدم ظهور تصدیق قلبی که در صیبت تصدیق

آن استم از اینکه محقق کذب قلبی باشد و یا هیچکس تصدیق و کذب متحقق نباشد پس اگر
با کذب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و کذب اظهار تصدیق کند
مسلمان باشد نه مؤمن بقوله تعالی لا تعذبوا الاغراب امتنا قل لکم نعمت من الله و انکم قولوا السلام
پس اسلام ابراهیم باشد از ایمان بحسب تحقق بحسب صدق بلکه بحسب صدق میان باشد
چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم کذب قلبی استم از اینکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و نفاق
انحصر باشد از کفر و کذاک نفاق کذب قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق بیرون است
از چیزی و در دل شدن در چیزی دیگر بحسب شروع فقال المحقق الطوسی قدس الله سره و هو صریح
عن طاعة الله تعالى مع الایمان و قال المشیخ الطوسی رحمه الله علیه یهو عندنا معتبر
عن کل حصیة سوا کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالى کلها
کبار و اما فیهما کصغائر و الاضافه الی ما هو الکبر منها و هی کبیرة بالاضافه الی
ما هو اضعف منها و نه شیخ اقرست تحقیق چه تخصیص فسق بنوعی و بهش معلومست
بلکه تحقیق آنست که معاصی کفر نیز فسق است و حدیثی کافر را فاسق خوانده کافی قول
الله و الکافرون هم الفاسقون **فصل چهارم در بطلان اجباط و**
جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قایلند بجابط میان طاعت و معصیت
یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابقه را و معصیت زائل کند طاعت سابقه را
پس اگر مرد و مساوی باشند طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی از آنها باشد بر دیگری
بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سایر محققین قائلند بطلان تخایط چه مزیل فی
باید که خدا و یا منافق او باشد و منافق نیست میان طاعت و معصیت که مانع
باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و بتباری

در بطلان اجباط و جواز عفو و وقوع شفاعت

۱۳۱

دیگر معصیت چه بجای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشند و چنین منافاتی نیست میان
استحقاق ثواب استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن تحصیل احدی مستحق ثواب هم
مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است
لا محاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زیاده بر او لازم آید که اصلاً
ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه در حدیث
و لقوله تعالی فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یأخذه الله و من یعمل مثقال ذرة شراً یراه و در حدیث
مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یبدلن السیئات باطل است چه مراد نیست
که بکثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند نه آنکه سیئات کرده را ازل شود
و هم چنین است لاش بقوله تعالی ولا یظلموا صدقاً فانکم بالحق و الاذی و قوله تعالی
لا تقنوا اصواتکم فیه صوت التبی و لا الجهر و اله بالقول کجهر بعضکم لبعض ان
تخطوا اصواتکم و قوله تعالی ان من شرک لیحبطن عملک چه مراد نیست که اعمال
خود را بوجهی دفع گردانید که مستحق ثواب شوید و اعمال شما بآن باطل شود چه صدقه بوجه
من و اذی باطلست و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت رسالت که بهترین
اعمال تواند بود هر گاه بارفع اصوات و جهر قول باشد که هر آینه موجب سوء ادب
و کبر است آنحضرت است لا محاله از وجه اعتبار ساقط و زائل باشد و هر عملیکه بهتر
از این تصور نبود هر گاه بوجه اشتراک واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی تر
شبه ایشان نیست که چون و همیشه خلوص ثواب عقاب پس آنکه استحقاق هر دو
باقی باشد خالی از این نیست که مستحقین با جمیع باشند یا متعاقب پس اگر جمیع باشند
از عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند متعاقب خالص نباشد از شوب و شیطنت

و جواز است که معیاری که عتاب باشد تواند بود که شدت عتاب جای شود
 نکند از دو احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر نزد که بامید آن استرح حاصل شود
 و چون ثابت شد بطلان شایع پس تحقیق عتاب هیچ زائل تواند شد بدون توبه
 که نقص عفو الهی باشد شفاعت و خلاف نیست در جواز عفو از صفای مطلقا و اگر کما
 بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کما توبه خلافت و حق جواز نیست عفو و سزا
 را عفو بنا بر آنکه عفو احسان است چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحق حکم است
 نفع است و ایصال نفع احسان است پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسان
 چه بسا باشد که اسقاط مضره اعظم از ایصال نفعی باشد و شک نیست در حسن احسان
 و ایصال نفع بغیر شک نباشد در حسن اسقاط مضره مستحق از غیر و چون عفو
 حسن باشد لا محته جائز باشد و لا سمحاً فلفوه که ان الله لا یغفران لشرک و یغفر
 ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه بر مبدء صفای کما توبه
 صحیح نیست اما بصفا بر بنا بر آسایق اذان و اما کما توبه بنا بر عدم فرق بین
 شرک و سایر کما توبه و عدم تخصیص بعضی دون بعضی فلا یصح التعلیق بمن یشاء و لا یصح
 انما و قل لعیبادی الذین یوسفون علی انفسهم لا یغفلوا عن حجج الله ان الله یغفر
 الذنوب جمیعاً و تخصیص توبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل در کتاب خلاف ظاهر
 بودن دلیل جاریه پس شرک و کفر و دروغ و باقی ماندن از توبه مطلقا و حکم
 مغفرت و غیر ذلک من المنصوص و هم چنین وقوع شفاعت اجماعی است خلافی
 در حق نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی طلب یا دئی ثواب است بر کسی حقان
 ثواب کما هو منسب المضره و یا بمعنی طلب اسقاط عتاب از برای مستحقان عتاب

در بطلان اجباط و جواز عفو و وقوع شفاعت ۱۳۳

لما هو مذموب غیر هم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت حقیقه می بود در طلب از یاد تو
لازم می آمد که هرگاه که ما دعا کنیم بحجت از یاد در جات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله
و سلم توان گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس
شفاعت بآن معنی نتواند بود بلکه بمعنی دوم باشد و حقیقت در آن و بقوله صلی الله
علیه و آله اذ خیرت شفاعتی من الکبائر و من الخیرین خبر است که جمیع هست آدمی
بقبول نموده اند و در حکم متواتر است و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب از یاد
منافع می بود تخصیص اهل کبار و جهمی نیست سبب آنکه چون اجباط باطل است نتوان
گفت که ثواب اهل کبار نیست یا کم و احتیاجشان باز یاد ثواب بیشتر چه بسا که
صاحب کبر و طاعتش از مؤمن غالی از کناه بیشتر باشد و ثوابش بسا مان تر پس تخصیص
اهل کبار نیز نتواند بود که بنا بر حاجتشان باسقاط عقاب و معزله متمسک بقوله تعالی
ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب
بودی هر آینه شفیع غیر ظالمین یا که مراد عاصیانند بودی چه غیر عاصی را عقاب
که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از
ایشان و چه بدستی پس باین آیه هم استدلال مذموب محقره تواند کرد و هم محارضا
بحدیث مذکور و جوابش آنست که منفی که در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیع که بر تو
اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مطاع بجا
شفیع که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسکند علی التوهمین قول
تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع انصار باشد و جوابش آنست که تا امر کسی است که
وقع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند بظلمت شفیع که دافع مضرت است و

۱۳۴ در وجوب توبه و امر معروف و نهی از منکر

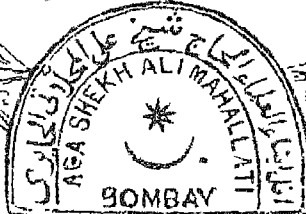
تخصیص پس نفی ناصری شفع نباشد و ایضا متمسک بقوله تعالی لا یستغفرن الا
 لمن لم یغفر له من ذنوبه کیست که افعالش پسنیده بود و فاسق افعالش پسندیده
 پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد و آن تواند بود مگر بمعنی طلب از یاد ثواب
 جو ابر است که لابد است در من رضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال ضایع
 شایع پسند از تقدیر ان شفع فیہ چنانکه ما میکنیم بلکه این ادلی است تا نظیر باشد با قول
 خدا تعالی که من ذالک لا یستغفر عنک الا باذنہ و قوله تعالی لا تغنی شفاعتہ
 شیئاً الا لمن یجد ان یاذن لکن یشاء پس برین تقدیر معجزین است که شفاعت
 نمی کنند مگر کسی که خدا می پسندد و نخواهد که شفاعت کنند درباره او **فصل پنجم**
 در وجوب توبه و امر معروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارت است از دست برداشتن
 محصیت و لازم این بدست است غزم بر عدم عود بمحصیت پیش شک نیست
 که توبه در حبیب عقل بنا بر آنکه بدست برداشتن عقل پس توبه فی نفس
 طاعت باشد و سبب حقیق ثواب اکنون کل طاعة کذا لایمکن که در شرع نیز
 بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعاً و قوله تعالی توبوا
 الی الله توبه نصوصها الی غیر ذلک و جماعت بر سقوط عقاب با توبه و صلوات
 بر این نیست لیکن خلافت است که وجوب سقوط عقاب با توبه معیست که اجماع
 دلالت بر آن کرده و یا عقل بعضی بر آنند که عقاب است بنا بر آنکه توبه اعتذار است
 و یا اعتذار مؤاخذة قبیح و شیخ طوسی رحمه الله علیه بر آنست که معصیت و ترک کرد
 قبیح مؤاخذة را یا اعتذار و حق اعتذار است چه با اعتذار ترک مؤاخذة حسن است
 نه آنکه فعل مؤاخذة قبیح است چه هرگاه مؤاخذة مستحق باشد مجرد اعتذار رفیع است

نمکن بلکه این استحقاق باقیست بالضرورة باقیای استحقاق مواخذه قبیح تواند بود بطریق
و اگر کسی استبعاد کند از آنچه نفعیم قیاس سایر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد
اگر گویند صاحب حق هرگاه محتاج باشد بخی خود طلب حق از او با اعتدال قبیح نیست
لیکن اگر مستغنی باشد بقیحت جواب گوئیم که این فرق وقتی باشد که سبب مؤخر
منصر باشد در احتیاج و لازم نیست چه شاید که مصلحت دیگر باشد در مواخذه و یا مقصود
باشد در ترک مواخذه و جمیع افعال الهی ازین باب است پس لازم نیست از
اینکه حاجت از او مسلوب باشد و طلب حق از او قبیح باشد و نیز خلافست
اینکه توبه سقوط عقاب از جمیع محاصی است و یا توبه از هر محصیتی سقط عقاب
از آن محصیت است و این خلاف فرع خلاف اولست چه هر که قائلست بوجوب
سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر محصیتی یا توبه
از آن محصیت و هر که قائلست که اسقاط توبه بر عقاب را سمعی است نه عقلی
و دلیل بر آن نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل شود بوجوب
از جمیع محاصی چه آنچه اجماع بر آن منقذ است است که هرگاه توبه از قبیح لکن قبیح
باشد که هر آینه مستلزم غرم بر عدم عود است بمنزل آن قبیح نیست فی کونه قبیحا
زتها و خصوصیات وجود قبیح و لاحظه این چنین توبه بر توبه از جمیع قبیح باشد سقط عقاب
و که می داری خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی محاصی بنابر خصوصیت و وجه قبیح او
عظیم المستغنی علیه من العقاب بر عقاب آن محصیت را خلافست نه اجماعی پس چون
باطل شد عقوبت بودن اسقاط باطل شد محبت تبخیز نیز کند قال شیخ رحمه الله علیه باینکه
که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه بر عقاب را ظاهر است تبخیز است چه هرگاه با اعتدال

و جب شود قبول تبه در اعتداری و جب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق اعتدال
کافی نیست بلکه اعتدال را بدست از بدل مجود و آن وقتی متحقق شود که عازم شود
بر عدم عود بمطلق قبیح و نمیشی محاله در قبول اعتدال داخل باشد و اما وجوب امر مجرد
و نفی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمع و حق و وجوب سمعی است که دلالت بر
من القرب و الحدیث علیه و نیز وجوب ثبوتی مجمع علیه است و محقق طوسی
در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی با این طریق که اگر وجوب عقلی بود هر شیئی
بر خداستعالی و جب بودی لکن کل واجب عقلی عجب علی کل من حصل فی
حقه و جدا الوجوب و اگر بر خداستعالی و جب بودی پس اگر علی آن کردی
هر آینه هر معرفتی واقع شدی و هیچ نفی جعل نیامدی و واقع خلاف نیست که بر کل
بنا کردی لازم آمدی که خداستعالی اخلال بوجوب کند و این منتهیست عقلا و لکن کلام
فی هذه المقام ليس هنا موضع ذكره و خلافت که وجوب آن مخصوص است
بامام و یا بر غیر امام نیز وجوب است و حق و وجوب است بر هر کس عالم باشد
بمستند و فقیه منکر و تجویز تاثیر و انتقامی منفسه کند هذا آخر ما اردنا
ای اعلان فی هذه الرسالة الحجل لله الا و آخر اوظاه و اطلنا

اعلان

همی که طالب بوده باشند این کتاب را به کتاب دیگر از مطبوعه ایران و مطبعه اسلامبول
و هند و سنند در بمبئی در محله جیو پورکا از نو و با نطبع این کتاب مستطاب و تصحیح
شبیخ علی محمد حایری طلبی که از طریق ارسال خواهند کرد و دستام



07118

DUE DATE

19-5-14

--	--	--	--

ع ۱۲۳

۲۹۴۵۴۶

۵۳۷۴

سیرک ایوان

DATE	NO.	DATE	NO.